الفِكْر السِحْرِيّ في الإسْلَام

جُذُورُ الدِينِ والعِلمِ



محمد عطبوش

الرافدين

الفكر السحري في الإسلام

الفِكْرُ السِحْرِيّ فِي الإِسْلَام

جُذُورُ الدِينِ والعِلْم

محمد عطبوش



الفكر السحري في الإسلام

جذور الدين والعلم

محمد عطبوش

Magical thought in Islam

Roots of Religion and Science

By Mohammed Atbuosh

الطبعة الأولى: سبتمبر ـ أيلول، 2019 (1000 نسخة)

الطبعة الثانية: يوليو ـ تموز، 2020 (1000 نسخة)

بيروت ـ لبنان



لبنان ـ بيروت / الحمرا

تلفون: 345683 1 961+ / 541980 1 961+

بغداد ـ العراق / شارع المتنبي عمارة الكاهجي

تلفون: 9647714440520+ / 9647811005860+

info@daralrafidain.com — dar alrafidain

daralrafidain@yahoo.com — Daralrafidain

www.daralrafidain.com — دارالرافدين@daralrafidain

تنبيه: إن جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبّر عن رأي كاتبها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر.

لكلِ جيـلٍ أباطيـلٌ يُـدانُ بِهـا

فهل تَفَـرّدَ يـومـاً بالـهُدى جـيلُ

أبو العلاء المعري

مقدمة

من الشائع خطأ أن تعتبر معتقدات الشعوب البدائية عن الطبيعة خرافات وأساطير، وأن توصف ممارساتهم السحرية بالدجل والشعوذة بمعنى اعتباطي، خصوصاً مع ارتباطها الواضح بالمعتقدات الدينية. ولمّا كانت الأديان الإبراهيمية على وجه التحديد، رافضة لهذه المعتقدات ومحارِبة لتلك الممارسات، فقد نالت الثناء الوافر بتخليص البشرية من التفكير الخرافي، والدفع به خطواتٍ إلى الأمام نحو التفكير العقلي والعلمي. لكن هل هذا صحيح؟ هل لعبت الأديان الإبراهيمية هذا الدور فعلاً؟

قدم عالم الانثروبولوجيا الكبير «جيمس فريزر» إجابة لهذا التساؤل بعد أن قضى حياته في تتبع معتقدات الشعوب السحرية، وجمعها في موسوعته المرجعية ذات الاثني عشر مجلداً، والتي سوف نعتمد عليها كثيراً من خلال نسختها المختصرة. ومثله المؤرخ الأمريكي «لين ثورندايك» في موسوعته (تاريخ العلم والسحر الطبيعي) في ثمانية مجلدات، وقد قمت بترجمة فصل العلوم السحرية العربية من هذه الموسوعة وهو ملحق على هذا الكتاب، كل هذه الأعمال قدّمها الباحثون ليبرزوا أهمية دراسة السحر بجدية، باعتباره جزءاً رئيساً في تكوين الحضارة بمختلف مستوياتها وخصوصاً تكوين الفكر العلمي.

لاحظ عالم الاجتماع ماكس فيبر «إن نشر الإسلام في أفريقيا كان يستند في المقام الأول على أساس ضخم من السحر، ظلّ من خلاله يتفوّق على الأديان الأخرى المنافسة على الرغم من أن المسلمين الأوائل كانوا يرفضون السحر»[(1)] وما يزال علم الرمل في الهند وأفريقيا محتفظاً باسمه العربي Raml أو Rhamplion[(2)]. ويعتقد البعض أن كلمة تميمة Amulet أصلها «حمولة» مشتقة من الجذر العربي حمل[(3)]؛ لأن التمائم كانت عبارة عن خرز ومعلّقات يحملها الشخص، وقد رفدت العربية اللغة الإنجليزية بعدد من المصطلحات السحرية مثل Hamsa خمسة، Nazar نظر، وغيرها.

ولكن نصيب المعتقدات العربية من هذه البحوث لا يكاد يُذكر، ولا نجد الكثير مهتماً بهذا الحقل من الباحثين العرب، باستثناء الدراسة الفرنسية عن الكهانة العربية قبل الإسلام للدكتور توفيق فهد، في ستينيات القرن الماضي، ومؤخراً دراسة الشعر والسحر للدكتور مبروك المناعي، رغم أن الحضارة العربية شكّلت مرحلة انتقالية هامة في تاريخ العلم، بالانتقال من التفكير السحري الأسطوري

إلى التفكير العلمي التجريبي. فدراسة أساطير هذه الحضارة مهمة للغاية لتتبع هذه النقلة في تاريخ العلم عموماً. يقول ثورندايك: «أرى أن السحر والعلم التجريبي ارتبطا ببعضهما في تطورهما، وأن السحرة ربما كانوا أول من أجرى التجارب، وأن تاريخَي السحر والعلم التجريبي يمكن فهمهما على نحو أفضل بدراستهما معاً»(4)

وانطلاقاً من هذه الأهميّة أقدم دراستي هذه لبيان علاقة السحر بالعلم في الحضارة العربية، للتأكيد على الدور المهم الذي لعبه السحر في تاريخ العلم، ولتحليل الصدام الذي كان بين السحر والدين؛ وهو ما يفيدنا كثيراً في فهم طبيعة العلاقة بين الإسلام والسحر والدين... وقد استعنت خلال رحلة البحث في السنوات الماضية بعدد كبير من الدراسات العربية والأجنبية، المتعلقة بالسحر عند العرب أو عند الشعوب البدائية المختلفة، وتتبعت الروايات الإسلامية من مصادرها الأصلية. ولعل الجديد في هذا الكتاب هو إعادة قراءة بعض الروايات والنصوص الإسلامية على ضوء النقوش السبئية، مع الالتزام بدلالات هذه النقوش حسبما اتفق عليها أهل الاختصاص... كما ستكون «الافتراضات» المدفوعة بالقرائن رفيقة رحلتنا هذه، لكي تسد ما يظهر من نقص في المادة المتوفرة، رغم غزارة المادة البحثية التي تمدنا بها المراجع الإسلامية، إلا أنها تبقى «إسلامية» غير محايدة في حالاتٍ كثيرة... ولن يغيب عن ذهننا الوضع الاجتماعي والسياسي والمذهبي لكل مرحلة نناقشها، مما يترك أثره على تلك الروايات أيضاً. وقد خصصت فصلاً كاملاً لتوضيح العلاقة المعقدة بين السحر والسلطة السياسية، والتي كان لها أثر إيجابي على الحركة العلمية، التي هي نفسها ذات جذور سحرية...

(1) السحر: مقدمة قصيرة جداً، ص12

(2) للتوسع يُنظر كتاب: الكهانة العربية قبل الإسلام، ص150، 151 والمراجع الأجنبية المذكورة في هوامش هاتين الصفحتين.

(3) أحمد شوكت شطي، تاريخ الطب وآدابه وأعلامه، ص8، الهامش

(4) Magic and Experimental Science, by Lynn Thorndike, 1th chapter. p:2

توضيح للقارئ المسلم

سوف نلتمس في هذا الكتاب عدداً من الروايات الموروثة بشأن موضوع السحر، دون الالتفات إلى رأي المحدثين فيها، ولا إلى أي المذهبين تنتمي (سنة وشيعة)، ولا نهدف من تحليلها إلى إطلاق أحكام على الدين ولا الشريعة، ولا يمس ذلك مكانة الرسول ولا المقدسات بشيء، وذلك لعدة أسباب مختلفة.

أولاً لأن كثيراً من هذه الروايات غير مُلزِمة للمسلم كون بعضها ضعيف وربما موضوع حسب معايير المحدثين، حتى إنني أنفي نسبة بعض الروايات إلى الرسول رغم اعتراف المحدثين بصحتها، وأقرر وضعها لأسباب مختلفة.

وثانياً لأن المفسرين أنفسهم مختلفون في فهم معاني النصوص بعد ثبوتها، على طرقٍ شتى، فمنهم من يأخذ بظاهرها دون نقاش، ومنهم من يؤولها فيصرفها عن معانيها الظاهرة إلى معانٍ مجازية، ولكل ذلك أثر بالغ على التحليلات التي أعرضها، لأنها في الغالب مبنية على أساسات محددة، فأي تأويل مختلف للنص قد يلغي معنى التحليل بالكامل.

ثالثاً إن الفقهاء أنفسهم وفق مناهجهم التي وضعوها، لا يبنون أحكاماً فقهية على الروايات التي يصيبها أدنى شبهة في صحتها، فلا يمكن للروايات الضعيفة التي نعرضها أن تشكّل أي فارق في ذلك فضلاً عن زعزعة الاعتقاد الإيماني.

رابعاً إن الإيمان الديني لا يقوم على حِجاج عقلي، بل على اعتقادٍ قلبيّ محله القلب وليس العقل، فالإيمان بمنأىً عن هذا النقاش، لا يزيد بالإثبات ولا ينقص بالنفي، وإنما يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، كما في الحديث النبوي.

خامساً إن هدف الكتاب هو دراسة الفكر السحري في الثقافة العربية عموماً، وليس الحديث عن الأديان هنا إلا بسبب الارتباط المتين بينها وبين السحر، ولم أتناول التراث الإسلامي بالدراسة إلا باعتباره أبرز ملامح الثقافة العربية.

سادساً إن الكتاب يحلل ما هو منسوب للدين باعتباره سرديات أسطورية لا يثبتها ولا ينفيها تاريخياً، بل يحلل مضامينها ورمزياتها كما هي. لأن الراوي أو الواضع حين يحكي الرواية فإنه يغرف لها من ثقافته، وبتحليل عناصر روايته

نقترب من ثقافته، بالقدر نفسه الذي نقترب به من مضمون الرواية، بغض النظر عن صدقها التاريخي.

سابعاً وأخيراً، إن كل الآراء الواردة في الكتاب هي محل اجتهاد شخصي، قابل للنقاش والأخذ والرد، والصواب والخطأ، ولا يدعي صاحبها ولا أي ذي عقل أنه قد حاز لباب المعرفة ولا منتهى الحكمة، وعلى الرغم من حساسية الموضوع، فقد اخترت التوضيح على الإبهام، وآثرت التبيان على الكتمان، وكليّ ثقة بفطنة القارئ الواعي، الذي يعرف الفرق بين (الإيمان)، وبين (دراسة الإيمان)، وأن سنة البشر أن يختلفوا ، وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ. صدق اللهّ العظيم.

ماذا نقصد بالسحر؟

سنتناول مفهوم السحر في هذا الكتاب من ناحية أنثروبولوجية لوصف تلك المعتقدات والممارسات التي يمارسها الإنسان منذ فجر التاريخ؛ قاصداً التأثير على الآخرين أو على الطبيعة، لتحقيق أهداف معينة، أو لاكتساب معرفة غائبة، بغض النظر عن فاعلية هذا التأثير وإمكانية كسب هذه المعرفة.

وفي الحقيقة ليس السحر سوى أحد تطبيقات عديدة تُصنف معاً مثل الشعوذة والكهانة والعرافة والرؤى وغيرها من التسميات التي هي لمجرد التنويع اللغوي أقرب من كونها فروقات موضوعية واضحة، لهذا سنصطلح في هذا البحث على تسميتها جميعاً بالسحر من باب تسمية الكل بالبعض ولأن الدافع المشترك بينها هو ما يُعرف بالتفكير السحري (Magical thinking)، مع استخدام بقية التسميات ترادفاً حسب السياق. وبهذا يكون معنى السحر فضفاضاً وشاملاً لكل ممارسة استخدم الإنسان فيها قدراته العقلية على نحو يسمح له باستنتاج علاقات ثابتة، يقوم باستدعاء لوازمها كلما أراد بواسطة طقوس.

يبدو هذا التعريف واسعاً أكثر من اللازم حتى أنه يشمل الممارسات اليومية مثل المشي أو جلب الماء من البئر، فالإنسان جرب مراراً وتكراراً أنه حين يشعر بالعطش يتوجه إلى مكان وجود الماء للإتيان به، فهل يكون هذا طقساً سحرياً؟ بالطبع لا، فالفرق شاسع بين الإتيان بالماء من بئر، وبين قرع الطبول لإنزال المطر على سبيل المثال؛ والفرق أنه عند الإتيان بالماء فالإنسان يعرف تماماً أنه هو «وحده» الذي أحضر الماء، في سببية مباشرة، بينما في الممارسة السحرية فهو يقوم بطقس (قرع الطبول مثلاً) الذي في نظره لا علاقة له بالهدف (نزول المطر)، ولكنه شرطٌ لتحقيق تأثيرٍ سحري ينال به الغرض المطلوب. فنظرة الإنسان للممارسة إذن هي التي تحدد إن كانت طقساً سحرياً أم لا.

مثال إنزال المطر هو نموذج مثالي يمكننا استغلاله لشرح اختلاط السحر بالعلم الذي هو موضوع كتابنا؛ فقد كانت بعض القبائل الصينية تتوجه إلى قمم الجبال في أوقاتٍ معينة من السنة لتقوم بطقس قرع الطبول (تقليداً لصوت الرعد) فينزل المطر![5]

للوهلة الأولى سيبادر العقل الحديث إلى إنكار هذه الحكاية مباشرةً دون تكبّد عناء تحليلها، لكن علماء الأنثروبولوجيا، لاحظوا أن أوقات السنة التي تصعد

فيها هذه القبائل تكون الغيوم فيها مشبعة بحبيبات الماء المتوترة، وأن الأصوات العالية الناتجة عن قرع الطبول تتسبب في خلخلتها مما ينتهي بسقوط المطر.

إذن فالرواية معقولة، وأفراد القبيلة قاموا بدورهم في ملاحظة تعاقب صوت الرعد بنزول المطر، فظنوا أن الرعد هو السبب، وصنعوا صوت الرعد بواسطة الطبول، وصعدوا قمم الجبال لأن صوت الرعد يأتي من هناك، فأعادوا تمثيل تلك الظاهرة في طقوس ورقصات، وربما لاحظوا أن الأمر ينجح في أوقات معينة فتعمدوا العمل فيها، واعتمدوا هذه التوليفة في شكل ممارسة سحرية تتناقلها الأجيال.

لم يكن أسلافنا حمقى إذن. وفي هذا المعنى كتب الروائي الإسباني «مونتيروسو» قصة قصيرة ذات مغزى، أن أحد المبشّرين وقع في قبضة شعب المايا، وعندما رآهم يستعدون لقتله تقرباً للآلهة، تذكّر المبّشر أن اليوم يصادف موعد كسوف للشمس، فتحايل عليهم وهددهم أن باستطاعته إخفاء الشمس عن وجه السماء... لكن بعد لحظات قليلة كانت دماء المبشر المغرور تسيل على تراتيل دينية تعدد مواعيد كسوف الشمس، دوّنها المايا بمعرفتهم الفلكية منذ القدم![6]

(5) فراس السواح، دين الإنسان، ص62؛

Elya Tzaneva, Disasters and Cultural Stereotypes, Cambridge Scholars, 2012, p 51 - 60

(6) أوغستو مونتيروسو، الأعمال الكاملة، (أبو ظبي، دار كلمة، 2013)، ص61 (قصة الكسوف)

الفصل الأول

نشأة السحر



أقدم رسوم صخرية مكتشفة حتى الآن، حدد العلماء تاريخها أثناء تحضير الكتاب (نهاية عام 2018) وعمرها حوالي 65.000 عام



1 ـ البدايات

يميل العقل البشري أياً كان مستوى تطوره (حتى في الحيوانات) إلى تكوين أنماط للأحداث التي حوله وعلاقتها به، عبر استقراء تجاربه وتكرارها وربط الحدث بالذي يليه برابطة سببية (قد تَصدُق وقد لا تَصدُق) ولكنها تتكرر، وهذا كافٍ لتعميمها والانتقال بها إلى مستوى القوانين التي تعينه على توقع الأحداث

وكيفيتها، وبالتالي الاستفادة منها لتحقيق منافع أو لتجنب مضار(7). يمكن تجربة ذلك بوضع طعام في وعاءٍ نظيف لكنه على شكل مرحاض، وسيرفض أغلبنا تناوله حتى لو كان الوعاء جديداً ومعقماً. ومعظم الأشخاص يشعرون بالاشمئزاز من فكرة ارتداء ملابس الآخرين حتى لو تم تنظيفها جيداً... ربما تكون هذه الاستجابات المعرفية السلبية مخلفات لما أسماه فريزر «سحر المشابهة» أو «سحر العدوى» الذي كان يؤدي وظيفة منشودة في الماضي وهي تفادي المصادر الحقيقية للعدوى والمرض(8).

هكذا بدأ الإنسان البدائي بميله لتنميط الأحداث إلى وقوعه في خطأ ربط نتائج بغير أسبابها المباشرة، أو بغير أي أسباب ذات صلة لمجرد أن تظهر متلازمة في الطبيعة، «ولا يكمن عيب هذا النظام في التسلسل المنطقي أو لا علاقية النتائج... وإذا وصمنا هذه المقدمات بالتفاهة لأننا نكتشف زيفها بسهولة لكان موقفنا جاحداً وغير فلسفي، إننا نقف على أساس وضعته الأجيال الغابرة وقليلاً ما نلحظ جهودهم المضنية الطويلة التي كلفتهم الكثير الكثير حتى أوصلونا إلى ما نحن عليه الآن»(9)

ومن آلية الربط هذه يرى علماء الأنثروبولوجيا أن استخدام الإنسان الحجر لتوليد النار، نتج عنه تقديس لكليهما، فعملية قدح الشرر بواسطة الحجر وظهور هذه الطاقة المشعة العجيبة المُحرِقة، كما لو أنها جاءت من العدم، جعلت الإنسان يعتقد بوجود روح في الحجر (نزعة أرواحية) وبالتالي ينظر إلى الحجر كنوع من «الفتيش». والفتيشية Fetishis أو التميمية تعني شيئاً صغيراً صنعه الإنسان بيده لتجسيد هذه الروح التي تمتلك قدرة سحرية(10)، وقد تُسمى التميمة طلسماً(11). واعتقد الأسكيمو أن تمائم أو طلاسم الحيوان لا تمثل الحيوان فحسب، بل يعتبرونها كائناً حياً(12) ويبدو أن هذا الاعتقاد بأرواحية المادة هو المنشأ القديم لما سوف يسمّيه العرب لاحقاً بـ«الخاصيّة» وسيأتي نقاشه معنا.

في الواقع إننا نلمس ارتباط طفولة الإنسان بالنزعة الأرواحية عندما يعزو الطفل روحاً وإرادة وسلوكاً أخلاقياً إلى الأشياء من حوله، فيثني على دميته أو يعاقبها على ما يتخيل أنه سلوكٌ سيئ صدر عنها، والشيء ذاته يمكن قوله حيال لاوعي الإنسان البالغ، الذي قد نراه يلعن قلمه لو فرغ منه الحبر، أو يركل سيارته التي لا تعمل أو يخاطب الشمس أن تطلع أو تغيب(13)، رغم أن الإنسان واعٍ بكون هذه الأشياء جمادات لا تسمع ولا تعي، ومع ذلك يستمر في مخاطبتها!

إن اكتشاف النار واستعمالها أمرٌ ينطوي على الكثير من الأبعاد العملية والروحية للإنسان، فهي بما لها من قدرة غريبة على جعل الإنسان والحيوان يتأمل صفاتها وآثارها وشكلها، انعكست إيجابياً على قواه الروحية، وهيّأتها لمرحلة قادمة. وقد لاحظ العرب هذه الحيرة التي تصيب الإنسان والحيوان عند النظر إلى النار، فقال الجاحظ: «والنار من الخِصال المحمودة أنّ الطفل لا يناغي شيئاً كما يناغي المِصباح. وتلك المناغاة نافعة له في تحريك النفس، وتهييج الهمة، والبعث على الخواطر، وفتق اللهاة، وتسديد اللسان، وفي السرور الذي له في النفس أكرم أثر»(14). أما عن الحيرة التي تصيب الحيوانات عند النظر إلى النار فقال ابن الوطواط في القرن السابع الهجري أنه «يعتري الظباء والوحوش عند رؤيتها النار الحيرة والعجب بها وإدمان النظر إليها، والفكر بها»(15).

إن أقدم الآثار الدالة على عبادة النار «Pyrolatry» قد عُثر عليها في فلسطين وتعود إلى أكثر من 790.000 عاماً مضت، إلا أن العلماء يرجّحون وجود عبادة النار في فترة أبكر قبل ظهور الإنسان العاقل Homo sapiens، ويُعتقد أن الحجر الذي يولّد الشرر هو أول «فيتيش» عرفه الإنسان وتُعتبر الفتيشية أول أشكال السحر أو العبادات السحرية... لقد كانت النار تحمي كهوف الإنسان من الكواسر والبرد القارس، واستخدمها لشيّ اللحم، فجعلت كثيراً من المواد التي لم تكن تؤكل قبل ذلك، قابلة للأكل بعد معاملتها بالنار، مما سهّل هضم الإنسان الأول للمزيد من العناصر الغذائية التي ساهمت في تطوير دماغه، كما أن وجود النار في مكانٍ ما، يجذب الأفراد للتجمّع حولها، مما عزز الألفة بينهم. فاستخدام الإنسان للنار جعله أكثر قوة وذكاءً واجتماعيةً من ذي قبل، ولعبت النار دوراً هاماً جداً في تطوره اللاحق، جسدياً وروحياً واجتماعياً(16).

كلمة السحر Magic مستمدة من الكلمة اليونانية «ماجيا» Μαγεία التي أول ما استخدمت كانت تشير إلى المراسم والطقوس التي يؤديها «الماجو» والجمع «ماجوي». وقيل إن الماجوي كهنة سحرة من الشرق، من «كلدو»، وهي مملكة بابلية تقع جنوبي العراق أو «فارس»(17) لذلك يذكر المؤرخ الروماني «بليني» Pliny (ت: 79 م) أن «هناك إجماع عالمي على أن السحر بدأ في بلد فارس بظهور زرادشت»(18) في حين أن المؤرخ صاعد الأندلسي (ت: 462 هـ) يذكر أنه «كان بمصر بعد الطوفان {يقصد طوفان نوح في إشارة لقدم الفترة الزمنية} علماء بضروب الفلسفة من العلوم الرياضية والطبيعية والإلهية وخاصة بعلم الطلسمات والنيرنجات والمرآي المحرقة والكيمياء وغير ذلك»(19). فالكيمياء أول ما ظهرت في مصر في القرن الخمسين قبل الميلاد، وإليها تعود تسمية

الكيمياء «كيم» أو «كِمت» ومعناها الأرض السوداء وهي تربة وادي النيل {ومن هنا جاءت تسمية السحر الأسود(20)}، وكانت الكيمياء تعرف آنذاك بسِر الكهنة أو الصناعة التحتويّة نسبة إلى «تُحوت»(21) وهو إله الحكمة عند المصريين القدماء ويقولون في أساطيرهم إن العلوم قد اخترعها تحوت إله الحكمة المصري منذ 18.000 سنة قبل الميلاد، خلال حكمه على ظهر الأرض البالغ 3.000 عام، وأنه ترك أقدم الكتب في كل العلوم في مجلدات بلغ عددها 20.000 مجلد وضعها هذا الإله(22) وأنه علّم الكهنة سر تحويل المعادن البخسة إلى ذهب وفضة، وتحضير إكسير الحياة. وأطلق اليونانيون اسمه على كوكب عطارد (Hermaon أو هرمِس أو آرميس) ودمج العرب بينه وبين شخصية النبي إدريس، ويُعرف عند العبرانيين واليهود باسم أخنوخ(23).

«غير أن دراسة «فيستوجيير» أثبتت أن المؤلفات الهرمسية ترجع في جملتها إلى القرنين الثاني والثالث للميلاد، وأنها كتبت في الاسكندرية من أساتذة يونانيين، أو من أساتذة قبطيين يعرفون اليونانية، وأنها مستمدة في جانبها الفلسفي الديني من الفيثاغورية الجديدة الأفلاطونية المحدثة وفي جانبها العلمي (التنجيم) مما انتقل إلى مصر من العلوم الكلدانية عندما كانت تحت السيطرة الفارسية. أما الكيمياء الهرمسية فهي مزيج من الكيمياء النظرية اليونانية وفن صناعة الذهب المصرية. هذا بالإضافة إلى تأثرها بالزرادشتية والعلوم السحرية المجوسية التي كانت منتشرة في مصر، إذ يقدر بعض المؤلفين حجم الأدبيات الزرادشتية في مصر عام 200 ق.م بنحو مليوني سطر»(24) وأياً يكن، فلا يوجد شعب من دون سحر أو دين مهما بلغت بدائيته كما قال المسعودي «ولا أمة خلت إلا وقد كان فيها كَهَانة»(25) ليؤكد على كلامه مالينوفسكي إلى حد القول بأن «السحر لا منشأ له بتاتاً، إنه إطلاقا لم يُصنع أو يُخترع»(26).

أما كلمة (س ح ر) بمعنى عمل سحري كما في اللغة العربية، فإننا نجدها بخط المسند (rḥC) على النقوش السبئية والقتبانية ، وكلمة سحر في النقوش السبئية تعني حجر سحري أو طلسم، وفي النقوش القتبانية تعني كاهن، وترى الباحثة أفانزيني أن الإله القتباني «سحرم» يعني اسمه: الكاهن الساحر .
أما الباحث في أصول الكلمات الأجنبية في القرآن آرثر جيفري فيرى أن كلمة سحر القرآنية هي من أقدم الكلمات التي دخلت العربية من الأكادية «ساحِرو» sāḫiru مع افتراض أصل آرامي لها . إذا بحثنا عن معنى كلمة «ساحِرو/ شاحِرو» الأكادية نجد أنها تعني النظر أو الطلب (to look for, to seek). وهو ذات المعنى المعروف لكلمة «شحر» في اللهجة اليمنية. فربما انتقلت كلمة

«سحر/شحر» بدلالتها هذه إلى اليمن، حيث يوجد تعبير الشَحْر والشّحْرة، بمعنى النظر والنظرة. يقولون: شحَر فلان فلاناً يَشحِره، أي: رآه.

ويظهر لي أن هناك علاقة بين كلمة سِحر بمعنى العمل السحري في العربية الفصحى وكلمة سَحَر أي وقت الفجر. ولعل أصلهما من كلمة «شَحَر» الأوغاريتية حيث أن معناها هو «فجر، صباح، غد، مستقبل» ووردت الكلمة في أحد الألواح الأوغاريتية (RS 16.382) بتعبير «شَحَرَ ثَلاثَتَ» بمعنى (في المستقبل) وتقابلها في الأكادية شيرتو Šērtu بنفس المعنى. فيبدو أن كلمة شَحَر الأوغاريتية بمعنى غد أو مستقبل وصلت العربية في كلمة «سِحر» بمعنى «معرفة المستقبل» بقلب الشين سيناً في سِحر. وبقيت الكلمتان في العربية بمعنيين مختلفين: سَحَر وسِحر. والأصل واحد: شحر. ومما يؤكد هذا الاحتمال هو تطور كلمة «شحر» في اللهجة اليمنية إلى معنى النظر، والعلاقة جليّة بين النظر (إلى المستقبل) والنظر (بالمطلق). خصوصاً أن كلمة «شحر» اليمنية لا تعطي معنى النظر فحسب، بل معنى «النظر شزراً» بمعنىً يقترب من النظرة الحاسدة، وكلمة «شِحرو» في الأكادية (šiḫru) من معانيها مس شيطاني ((strike, attack (of evil demons)) وهذا يدعم رأي الإرياني عندما افترض أن كلمة شحر اليمنية «ربما في الأصل كانت تدل على حالة من حالات النظر، ولكنها أصبحت تعني مطلق النظر» فهي إذن كلها معانٍ من أصل واحد وتصبّ في معنى السِحر.



النقش BynM 217 وتظهر فيه كلمة (س ح ر) rḥC. متحف بينون في محافظة ذمار، اليمن.

مصدر الصورة موقع مدونة النقوش العربية: Dasi.cnr.it

2 ـ الدور الثقافي والعملي للسحر

كان للسحر دور ثقافي نفسي هام عند الإنسان البدائي لاحظه عالم الأنثروبولوجيا برنسلاو مالينوفسكي الذي قضى عشر سنوات في دراسة المعتقدات السحرية لقبائل الميلانيزيين في نيوغينيا، فاستنتج أن الأنشطة العملية تقود الإنسان إلى مأزق، حيث قد يواجه في اللحظة الحاسمة ثغرات في معرفته وحدود قدرته، فيستجيب لها بانفجارات تلقائية تتولد فيها نماذج بدائية من السلوك والمعتقدات، يقوم السحر بتثبيتها وتقنينها في أشكال تقليدية دائمة، ويفتح السحر مخارج من تلك المواقف وتلك المآزق، إذ لا يوجد طريق عملي للخلاص سوى الشعائر والتعاويذ... عندما يفرِّغ الإنسان التوتر في هذه الكلمات والإيماءات تبدو الغاية المرغوبة قريبة الإشباع ويستعيد توازنه. هكذا يزود السحر الإنسان بأسلوب نفعي (برجماتي) وعقلي معين حينما تخذله وسائله العادية، فيمكنه القيام بواجباته بثقة والاحتفاظ بتوازنه وتكامله العقلي تحت ظروف كان يمكن ـ لولا السحر ـ إفسادها بسبب الانفعال واليأس والتوتر والخوف.

فعلى سبيل المثال يقوم الميلانيزيون ببناء قواربهم المسماة «Tepukei» في عملية بالغة التعقيد وتتطلب عملاً منظماً فعليهم أن يتعاملوا مع مواد غير موقنين مطلقاً أنها ستتحمل الضغط وتؤدي مهمة بالغة الخطر، وبعد كل ذلك ما يزالون معرضين لخطر الأمواج العاتية والعواصف المفاجئة وسلاسل الصخور المجهولة، وهنا يأتي دور السحر، فربطوا بناء هذه القوارب بممارسة شعائر سحرية معقدة لا غنىً عنها إطلاقاً. عكس ما يحدث عند بناء منازلهم مثلاً فهي عملية رغم صعوبتها التقنية لكنها لا تتضمن خطراً (خوفاً ورجاءً وحظاً) فلذلك لا يوجد لها أي سحر مرتبط ببنائها.(27)



فالبدائي يعتبر السحر جزءاً لا يتجزأ من العملية الصناعية، «وإذا كانت منظومة السحر والمعرفة والأسطورة والدين تشكل الجانب الروحي، فإن الطب والفلك والكيمياء تشكل بدايات العلم وهو يفحص الإنسان والكون والأشياء، وكان تلازمهما أمراً لا مفر منه لأن الإنسان كان يرى العالم ويتصل به بروحه وحواسه فقط»(28) لذلك صكّ عالم الاجتماع الفرنسي لوسيان ليفي برول لعقل الإنسان البدائي تسمية العقل الـ (قبل ـ منطقي) أي أنه عقل يفكر بطريقة متخلفة عن تفكير الشعوب المتقدمة: «العقلية البدائية عقلية غيبية بحتة وغير منطقية»(29) على ألا نقع في فخ التمييز النوعي بيننا وبين الشعوب البدائية المعاصرة، فإذا كان الحديث يتعلق ببعض الأشياء التي جعلتها طريقة حياتهم في متناول ملاحظتهم، فقد أظهروا كثيراً من الفطنة والذكاء، ولكن عندما يتعلق الأمر بعمليات الاستدلال الفكرية والمنطقية فإنهم ينفذون منها ويُصابون بالصداع، «ولا يرجع ذلك إلى نقص في تكوينهم، بل إلى مجموعة العادات التي تتحكم في تفكيرهم شكلاً وموضوعاً»(30) فالبدائي ليس له حالات ذهنية واقعية على الإطلاق؛ إنه منغمس تماماً بلا حول في إطار عقلي توصيفي، نظراً لعدم قدرته على التجريد، وإعاقته «بمقته الصارم للتعقيل». فإنه غير قادر على اجتناء أية فائدة من التجربة وبناء وفهم حتى أكثر القوانين الطبيعية أولية، بالنسبة له ليست هناك حقيقة فيزيقية خالصة. ولا يمكن أن توجد لديه هناك أية فكرة واضحة عن المادة وخصائصها، السبب والنتيجة، الهوية والتناقض، إن نظرته هي نظرة الخرافة المضطربة، نظرة قبل منطقية مقامة على التوقعات والاستبعادات(31).

ومن هذه الثغرة ظهرت الأديان البدائية والمعتقدات الخرافية والممارسات السحرية التي تمتلئ بها معابد الهند وأهرامات مصر وكهوف أوروبا وأستراليا

منذ العصر الحجري، كجزء مقدس من الأديان البدائية، فقد «بدأت العقيدة في السحر في أوائل مراحل التاريخ الإنساني، ولم تَزل عن الإنسان قط زوالاً تاماً»(32).

3 ـ ثقة لا يزعزعها الفشل

إذا كانت هذه الدوافع النفسية سبباً للإيمان بالسحر في حال نجاحه، فلنا أن نتساءل: وماذا كان موقف البدائي حينما يفشل السحر؟ ألم يكن يلاحظ ذلك؟

نكون بخسنا كثيراً من ذكاء البدائي ومنطِقه وقدرته على التقاط الخبرة إذا افترضنا أنه ليس واعياً بإخفاقات السحر في بعض الحالات، لكن الأمر يعود إلى جانبين، الأول متعلق بالساحر الذي كان يمتاز دائماً بقسط كبير من الحذق الاجتماعي والدهاء السياسي والمهارة في انتهاز الفرص للقيام بأعماله، كأن يسند القحط إلى غضب الآلهة، ويفرض ما يفرضه على الشعب لإرضائها، ثم لا يقوم بالطقوس التي يزعم إسقاط المطر بها، إلا عندما يجد أن حالة الجو تنبئ به(33). وقد ارتبط السحرة والمنجمون بالقادة وبلاط الملوك فحظيت طبقة الكهنة في مصر القديمة بمكانة متميزة قريبة من الملك الإله، وكان الأثينيون لا يعقدون اجتماعاً إلا حضره الكهّان والراؤون، كما خصص الإسبارطيون عرافاً لنصح الملك وحضور الجلسات التي يعقدها مجلس الشيوخ، وكان الرومان لا يقدمون على عمل إبان الحرب والسلام إلا بعد استشارة أهل العرافة(34). هذا نراه ملحوظاً في قصور الخلفاء والملوك في الإسلام(35)؛ حيث أن المكانة التي حققها التنجيم في الفترة العباسية الأولى إنما يعود إلى الاعتبارات السياسية والتوجهات الأيديولوجية والحاجات العملية للخلفاء المسلمين(36) وسيأتي معنا فصلٌ كامل عن هذا الموضوع.

والجانب الآخر متعلق بطبيعة الإنسان التي تتوق إلى العجائب، وتؤثِر الإيمان بالأسباب الخارقة لأي ظاهرة، مُغفِلة لتفسيرها المادي المعقول، وتنحاز إلى تصديق القصص واستذكار الحالات الفردية التي نجح فيها السحر بمحض المصادفة، وتتناسى آلاف الحالات التي مُني فيها بالإخفاق المبين، وهي طبيعة تَنبّه إليها التوحيدي بقوله: «الناس لَهِجُون في باب النجوم، خاصة برواية ما أصيب فيه، وإخفاء ما أخطى به، وبسط العذر فيما عرض له تقصير، وإطالة القول فيما صحبه أدنى بيان»(37).

هذا الإيمان بالسحر أكسبه قوة اجتماعية قصوى. بالإضافة إلى طبيعة الشروط المعقدة والصارمة لنجاح العملية السحرية، مثل التذكُّر التام للتعويذة

والانضباط في الأداء وتجنب المحرمات والتحلّي بالأخلاق الفاضلة وغيرها من الشروط التي إذا أهمل أي واحد منها يفشل السحر. ومما يذكر بهذا الشأن موقف ذكره أحد الباحثين في قبائل أفريقيا البدائية أنه سمع ذات يوم بكاءً وعويلاً في بعض العشش، فتوجه لتفقد الأمر ووجد النساء يبكين وينزعن شعورهن، ويجلس وسطهن رجل هرم بدت على وجهه علامات اليأس. فأخبروه بأن الرجل الهرم حلم أن شخصاً في «تبنج» Tipping قد وضع سحراً في النار بنية أن يسبب له الموت. ما يعني موته المحتم، إلا إذا ذهب أحدهم إلى «تبنج» لإيقاف مفعول السحر. يقول الباحث: فأرسلت إلى هذه المنطقة عدة أشخاص نزولاً عند رغبتهم، وفي الغد جاء رسلي يخبرونني بأنهم لم يكتشفوا شيئاً. فاتفق الجميع على أنه لا بد أن يكون في الأمر سوء تفاهم، واستقام حال العجوز، وكأن شيئاً لم يكن(38). لم تزعزع هذه الحادثة إيمان القبيلة بالسحر، ولا بمعنى الرؤيا التي رآها الرجل الهرم، ولكنهم عزو فشل السحر إلى سوء فهم غير معروف. فكان كل فشل يُعزى إلى إهمال قد حدث دون شك في تلك الشروط، أو أن ثمة سحراً مضاداً أقوى يمنع نجاح السحر الآخر، وليس لأن السحر في ذاته محض خرافة(39).

في بعض الأحيان حتى عندما كان السحرة يواجهون بفشل السحر. كانوا ببساطة يتملّصون من ذلك، كما حدث حينما زعم منجمو العرب أن مدينة بغداد «لا يموت فيها خليفة من الخلفاء أبداً» حتى قيل في ذلك شعراً:

إنَّ الممات بها عليكَ حرامُ

أنْ لا يُرى فيها يموتُ إمامُ

وبالفعل صادف أن مرّ زمن صمدت فيه هذه النبوءة الجريئة، وكان موت الخلفاء يتفق حدوثه خارج بغداد، فكان «موت المنصور بطريق مكة ثم المهدي بماسبذان ثم الهادي بعنيساباد ثم الرشيد بطوس» ولكن ما هي إلا مدة حتى حدثت الفتنة بين الأمين والمأمون، ليُقتَل الأمين في بغداد، وتُخرق النبوءة ويظهر فسادُ قول المنجِّمين، حتى قيل في ذلك شعر آخر:

كذب المنجِّم في مقالته التي

نطقت على بغداد بالهذيانِ

قتلُ الأمين بها لَعمري يقتض

تكذيبَهم في سائر الحسبانِ

وعندما تسامع المنجمون بخبر كذب نبوءتهم عمدوا إلى إنكار الأخبار واختلاق الحيل، دفعاً للتهمة في صدق تنجيمهم(40).

في بعض الأحيان كان الناس يكتفون بنجاح جزئي للسحر، لكي يؤمنوا به. مثل ما كان يحدث لأجساد الساعين إلى إطالة أعمارهم بواسطة الزئبق فيقتلهم التسمم، إلا أن أجسادهم كانت تتحلل ببطء ربما بسبب تسمم بكتيريا الجسم هي الأخرى. لذلك فالذين يموتون بعد تناول الإكسير يَبدون للناس وكأنهم خدعوا الموت ولو قليلاً مما يزيد حماس الخيميائيين في استمرار البحث بدلاً من إحباطهم(41). وقد ناقش إخوان الصفا مسألة خطأ الممارسات السحرية، وقالوا إن ذلك جائز دون أن يعني خطأ هذه العلوم:

«ولأهل كل علم ومذهب أدِلّة قد نصَبها لهم الباري تعالى فهم يُصيبون ويُخطئون... ولا يُظَن أن الصناعة تبطُل أو تكون الأدلّة غير صحيحة من أجل خطاياهم وزلّتهم في الاستدلالات. فعلم النجوم وأدلتها صحيحة وحقّ... وإن كان المنجمون يخطئون في بعض استدلالاتهم أو في أكثرها فلا تَبطُل صِناعة علم النجوم من أجل ذلك وهو علم... كذلك الطِّبُّ صِناعةٌ فإن دلالته صحيحة وقد يُصيب الأطباء ويخطئون في قضاياهم باستدلالاتهم التي نصبوها في أكثرها فلا تبطُل صناعة الطب من أجل ذلك»(42).

4 ـ انفصال السحر عن الدين

يرى أصحاب التفسير السحري أن فن رسوم الكهوف من صور حيوانية وبشرية إنما هو طقوس سحرية غرضها السيطرة على الطرائد والإيقاع بها استناداً إلى مبدأ سحر التشابه، الذي يقضي بأن السيطرة الرمزية على صورة الحيوان تؤدي إلى السيطرة الفعلية عليه في الطبيعة. وقد مر على الإنسان عهد ظن فيه أنّ بمقدوره التحكم بسير عمليات الطبيعة بواسطة تعاويذ وطقوس سحرية. وعندما اكتشف بعد فترة طويلة قصور هذه الوسائل، تصور أن الطبيعة تأبى الانصياع له لأنها واقعة تحت سلطان شخصيات روحانية فائقة القدرة، فتحول إلى عبادة هذه الشخصيات واستعطافها واسترضائها بالأضاحي والقرابين، وبذلك انفصل الدين عن السحر، وحل كاهن المعبد محل ساحر القبيلة(43).

وقد اختلف الباحثون في ترسيم الحدود الفاصلة بين السحر والدين، وهل كانت بينهما حدود أصلاً، فرأى أتباع المدرسة التطورية وأبرزهم فريزر أن السحر هو

طور منفصل تماماً عن الدين وسابقٌ عليه، في حين يرى نقّادها أن السحر ذاته دينٌ بدائي يؤمن بقوة كونية، لكنه تطوّر وعنه انشقّ مفهوم الآلهة المشخصة.

يعود هذا الخلاف إلى فكرة «الأرواحية» التي طرحها «إدوارد تايلور» في القرن التاسع عشر، وهي الفكرة التي تفترض وجود روح وحياة في أي كائن، سواء كان حياً أم جماداً. كان الإنسان البدائي يتحكم بالطبيعة من خلال فرض سيطرته على هذه القوة الكونية غير المشخصة باستخدام السحر، ولكنه بعد ذلك عبد أرواح الأجداد والأسلاف، ومزج بين أرواح الأجداد (الذين هم أشخاص وزعماء القبيلة) مع قوى الطبيعة، وأصبحت فكرة الألوهة مشخّصة في صورة إنسان، أو إنسان خارق هو الذي يفعل في الطبيعة بإرادته. فالآلهة المشخّصة في تاريخ الدين هي التي أدت إلى استقلال السحر عن الدين، فأصبحت الطقوس تتوجه إلى هذه الآلهة استرضاءً لها، بعد أن كانت تتوجه للطبيعة قسراً وسيطرةً عليها.

يرى فراس السوّاح أن الإنسان القديم عامة لم يكن يأخذ مسألة الآلهة المشخّصة على محمل الجد، وهذه الكائنات لم تكن في ذهنه سوى صورة للمطلق في شكل نسبي(44). وهذا بالفعل ما نجده عند العرب قبل الإسلام في حديث القرآن عن الأصنام الخمسة (ود، سواع، يغوث، يعوق، ونسر) الذين هم - حسب المفسرين - رجال صالحون من زمن نوح (الإنسان البدائي) اتخذت لهم أصنام للتذكير بالإله ثم شيئاً فشيئاً تحولت العبادة إليهم: «كان أول ما عبدت الأصنام، أن قوماً صالحين ماتوا، فبنى قومهم عليهم مساجد وصوروا صور أولئك فيها، ليتذكروا حالهم وعبادتهم، فيتشبهوا بهم. فلما طال الزمان، جعلوا تلك الصور أجساداً على تلك الصور. فلما تمادى الزمان عبدوا تلك الأصنام وسموها بأسماء أولئك الصالحين»(45) نلاحظ كيف أن هذا المفسر (وهو ابن عباس) واعٍ بالانتقال التدريجي الذي حدث لدور هذه التماثيل من مجرد «التذكير» إلى «العبادة» وأن ذلك تم خلال مراحل زمنية بعد أن «طال الزمان». وينقل لنا الإخباريون مواقف تُظهر عدم مبالاة العربي بصورة الإله الذي كان يصنعه أحياناً من التمر، فإذا جاع أكله، ويتخذ إلهه من أي حجر في الأرض فإذا احتاج استخدام الحجر للموقد عند الطبخ وضع قِدر الطعام على هذا الحجر(46). وأكد القرآن هذا التوجه من العرب أنهم لم يعبدوا الأصنام إلا كوسيلة تقربهم من الله: [مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إلى اللهِّ زُلْفَى] {الزمر: 3}.

يرى «سبنسر»: «أن الآلهة الأولى التي عبدها الإنسان، لم تكن في حقيقة الأمر إلا زعماء أو سحرة متميزين، استمرت قواهم فعالة في محيط الجماعة بعد موتهم وجرى تأليههم بعد أجيال من موتهم وأقيمت لهم فروض

العبادة»(47). ربما أمكننا التدليل على هذه الفرضية بما يمارسه الناس إلى يومنا هذا من طلب الشفاء عند قبور الأولياء والصالحين واختلاق حكايا الكرامات الخارقة لهم في حياتهم ومماتهم وكأنهم سحرة ذوو قدرات سحرية خارقة.

وبصرف النظر عمن هو أقرب للصواب بين الباحثين عن حدود السحر والدين، فإن النتيجة كانت واحدة، وهي أن السحر انفصل عن الدين، وتوجه الدين نحو الإله المشخص بالتضرع إليه ومناجاته راجياً منه التدخل في شؤون الطبيعة، في حين استمر السحر في السيطرة على قوى الطبيعة وإرغامها بالقوانين التي يكتشفها، وهنا تحديداً يختلط العلم بالسحر. فلا فرق بين هدف السحر وهدف العلم، لذلك كانت الممارسات السحرية والمعتقدات الخرافية تُدرّس عند اليونان مضمّنة في كتب الفلسفة والطب والهندسة والفلك والفلاحة، لا كعلم منفرد، بل كأجزاء من كل هذه العلوم نفسها(48). ويعلّق المؤرخ ثورندايك على ذلك أن السحر لم ينفصل عن العلم اليوناني حتى في أفضل حالاته... وكان هناك خلط ملحوظ بين الفلسفة والسحر في عصر الإمبراطورية الرومانية(49).

بعد هذه المرحلة بالتحديد ظهرت الأديان الإبراهيمية التوحيدية فحصرت العبادة والقدرة في إله واحد، وبالتالي جردت قوى الطبيعة السحرية من قدراتها وأنكرت(50) أن يكون لها أي سلطان في تسيير الكون، وحرّمت كل ما يرتبط بها من معتقدات سحرية وعلوم، مسببةً في تقليص انتشار العلوم السحرية، يقول ابن خلدون (ت: 808 هـ): «واعلم أنّ أكثر من عُني بها {يقصد العلوم السحرية} ... قبل الإسلام هما فارس والرّوم... وكان للكلدانيّين ومن قبلهم من السّريانيّين ومَن عاصرهم من القبط عناية بالسّحر والنِّجامة وما يتبعها من الطّلاسم... ولمّا انقرض أمر اليونان وصار الأمر للقياصرة وأخذوا بدين النّصرانيّة هجروا تلك العلوم كما تقتضيه الملل والشّرائع. ثمّ تتابعت الملل بحظر ذلك وتحريمه فدرست {يعني انتهت} علومه وبطلت كأن لم تكن إلّا بقايا يتناقلها منتحلو هذه الصّنائع»(51).

لقد «طهّرت الشريعة الموسوية الفلكلور العبري من بقايا الوثنية الكنعانية، مثلما سيفعل ذلك القرآن والسنة الإسلاميان تجاه الوثنية العربية»(52) ويرى فراس السوّاح أن إبطال اليهودية للسحر ناتج عن تأثرها بالديانة الأتونية (نسبة إلى أخناتون) حيث ثار الفرعون أخناتون موحداً الآلهة المصرية في إله واحد وحرص على طمس ومحاربة كل ما له علاقة بالآلهة السابقة، ومن ذلك السحر. «نظراً لاتصال الديانات المصرية بالسحر، فقد حاربت الأتونية السحر والسحرة

وأبطلت تأثيرهم في المجتمع. كذلك الأمر في الديانة اليهودية التي حرمت السحر. إن تأثُر الديانة اليهودية بالديانة الأتونية هو أمر منطقي»(53).

فنجد في العهد القديم:

[لاَ تَدَعْ سَاحِرَةً تَعِيشُ] سفر الخروج 22: 18

[لاَ تَلْتَفِتُوا إلى الْجَانِّ وَلاَ تَطْلُبُوا التَّوَابعَ، فَتَتَنَجَّسُوا بِهِمْ] سفر اللاويين 19: 31

[وَإِذَا كَانَ فِي رَجُلٍ أَوِ امْرَأَةٍ جَانٌّ أَوْ تَابِعَةٌ فَإِنَّهُ يُقْتَلُ بِالْحِجَارَةِ يَرْجُمُونَهُ] سفر اللاويين 20: 27

[لَا تَتَعَلَّمْ أَنْ تَفْعَلَ مِثْلَ رِجْسِ أُولَئِكَ الْأُمَمِ لَا يُوجَدُ فِيكَ مَنْ يَزُجُّ ابْنَهُ أَوِ ابْنَتَهُ فِي النَّارِ وَلَا مَنْ يَعْرُفُ عِرَافَةً وَلَا عَائِفُ وَلَا مُتَفَائِلُ وَلَا سَاحِرُ وَلَا مَنْ يَرْقِي رُقْيَةً وَلَا مَنْ يَسْأَلُ جَانًّا أَوْ تَابِعَةً وَلَا مَنْ يَسْتَشِيرُ الْمَوْتَى] سفر التثنية 18: 9ـ 11

[بَطَلَتْ صِنَاعَةُ السِّحْرِ وَشَعْوَذَتُهُ] سفر الحكمة 17: 7

ويعتقد ويل ديورنت أن محاربة العلم عند الرومان كانت لندرة الميل العلمي فلم يكن العلم الطبيعي قد انفصل بعد عن السحر(54). فكان كل من ينشغل بالعلم تحوم حوله تُهم السحر. ويفسر الفقيه الفخر الرازي هذه الاتهامات من باب التعظيم: «كانوا يقولون للعالم الماهر ساحر، لأنهم كانوا يستعظمون السحر»(55) لكن إخوان الصفا (القرن الثالث هـ) لا يرون ذلك، بل يعتبرون أن وَصف السحر في تلك الفترة كان تهمة قبيحة(56).

(7) فريزر، الغصن الذهبي ص84؛ وقد لاحظ المسلمون هذه الفكرة، فقال الجاحظ: «أن اللهّ جل ثناؤه خلق خلقه، ثم طبعهم على حب اجترار المنافع، ودفع المضار، وبُغض ما كان بخلاف ذلك. هذا فيهم طبعٌ مركب، وجبلة مفطورة، لا خلاف بين الخلق فيه؛ موجودٌ في الإنس والحيوان »(رسالة المعاش والمعاد)، وقال اخوان الصفا: «الحيوانات أنوا ع كثيرة... ولكن لها خاصيتين تعمّها كلها وهي طلبها المنافع وفرارها من المضار» (الرسائل: 2/474) وقريب منهم قول السهروردي: «وللحيوانات قوة شوقية ذات شعبتين منها شهوانية خلقت لجلب الملايم ومنها غضبية خلقت لدفع مالا يلايم»(هياكل النور ص16)؛ كما أنه من اللافت أن الهندي لا يمتلك أسماء إلا للحيوانات الضارة أو النافعة، أما بقية الأنوا ع الأخرى فيصنفها دونما تعيين على نحو: «طير، أعشاب رديئة..» وكأنه لا تهمه. (شتراوس، الفكر البري، ص19)

(8) السحر: مقدمة قصيرة جداً، أوين ديفيز، ص111

(9) فريزر، الغصن الذهبي، ص344

(10) موسوعة لالاند الفلسفية (بيروت ـ باريس: منشورات عويدات،ط2، 2001) 1/421، 422

(11) تعريف طلسم في معجم الدوحة التاريخي 2018: تمثال الكائن الغامض.

(12) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص 384

(13) من الطريف أن للفنان الكويتي نبيل شعيل أغنية «يا شمس لا تغيبي» في حين يغني اللبناني ملحم زين «ياشمس غيبي»!

(14) الحيوان 5/ 65.

(15) ابن الوطواط، مباهج الفكر ومناهج العبر، الباب الثاني، فصل القول في طباع الأسد.

(16) خزعل الماجدي، السحر والدين، ص98 ـ 102؛ وأنظر كتاب (قدحة النار، دور الطهي في تطور الإنسان. لمؤلفه ريتشارد رانجهام، من ترجمات مشروع «كلمة» ص185، 218)

(17) السحر: مقدمة قصيرة جداً، ص8

(18) المرجع السابق، ص37

(19) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص39

(20) ثمة رواية عن مصر منسوبة للرسول تقول: «اسكنوا غيرها، فإنها معدن السحر والزنا ودار الفاسقين، ولا تغسلوا رؤوسكم بطينها الأسود» (البلدان لابن فقيه، بيروت: عالم الكتاب، 1996، ط1، ص128)

(21) رشدي راشد، دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها، ص1090، 1091

(22) قصة الحضارة، 2/ 118

(23) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص31؛ الشهرستاني، الملل والنحل، 2/ 103؛ القفطي، أخبار العلماء، ص8 ـ 18

(24) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص175

(25) المسعودي، مروج الذهب، 2/ 152

(26) مالينوفسكي، السحر والعلم والدين، ص15، 79

(27) مالينوفسكي، السحر والعلم والدين، ص 30، 85، 94، 97، 154، 155.

(28) خزعل الماجدي، بخور الآلهة، ص23، 33.

(29) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص94.

(30) المرجع السابق، ص10.

(31) مالينوفسكي، السحر والعلم والدين: ص24.

(32) قصة الحضارة، 1/ 115.

(33) بول غليونجي، طب وسحر، ص19، 21؛ فاضل عبد الواحد علي، مقال: العرافة والسحر، (بغداد: مجلة حضارة العراق، 1985) 1/ 197؛ فريزر، الغصن الذهبي، ص 72، 89.

(34) التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام، توفيق الطويل، ص20، 132؛ توفيق فهد، الكهانة العربية ص99.

(35) أنظر كتاب الدكتور يحيى شامي، تاريخ التنجيم عند العرب.

(36) عبده القادري، التنجيم السياسي، ص48.

(37) التوحيدي، البصائر والذخائر، 6/ 101.

(38) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص102، 103.

(39) مالينوفسكي، السحر والعلم والدين، ص91.

(40) يحيى شامي، تاريخ التنجيم عند العرب، ص261، 262؛ شهاب الدين الدَّلْجي المصري، الفلاكة والمفلوكون، (مصر: مطبعة الشعب، 1322 هـ) 2ص25، 26.

(41) إبداعات النار، كاتي كوب، وهارلد وايت، ص57.

(42) رسائل إخوان الصفا، 3/ 502.

(43) فراس السواح، دين الإنسان، ص 141، 190، 194، 206.

(44) المرجع السابق، ص 202 (بتصرف).

(45) تفسير ابن كثير، 3/ 387.

(46) فتح الباري لابن حجر، 10/ 384؛ ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص 55.

(47) فراس السواح، دين الإنسان، ص 206.

(48) مقدمة ابن خلدون: 629، 630، 655؛ يحيى شامي، تاريخ التنجم عند العرب، ص96، 97.

(49) Thorndike, Lynn. Place of Magic in the Intellectual History of Europe. p. 62, 71

(50) سنناقش لاحقاً أنها لم تتكر دائماً، بل اعترفت بإمكان ذلك، ولكنها حرمته.

(51) مقدمة ابن خلدون، ص631، 632.

(52) الكهانة العربية قبل الإسلام، توفيق فهد، ص43.

(53) فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، ص132، 133.

(54) ويل ديورنت، قصة الحضارة، 10/187.

(55) تفسير الرازي، 27/ 637.

(56) رسائل إخوان الصفا، 4/ 313.

الفصل الثاني

الإسلام والسحر

مدخل

يوضح المستشار عبد الجواد ياسين أن الأديان عامةً لا يمكن أن تُفهم بمعزل عن سياقاتها الاجتماعية، فلا يمكن فهم اليهودية كدين بمعزل عن تاريخ العبرانيين كشعب... وبعض الدراسات الغربية يعيد قراءة المسيحية المبكرة في ضوء العلاقات اليهودية الرومانية المتوترة... وتجلّى في نص الإسلام الديني ذاته تبنٍّ لخيارات بعينها من بيئته على مستوى اللاهوت والطقوس والتشريع(57).

حين بدأ المستشرقون في دراسة هذه المكونات الثلاثة للدين الإسلامي، لم يستطيعوا التجرد تماماً من خلفياتهم الثقافية والدينية وحتى من هاجس المركزية الأوروبية. فنظروا إلى الإسلام كمجرد طور جديد من سلسلة الأديان الإبراهيمية تابع لها وملحق بها، إلى حد أن أول ترجمة ألمانية للقرآن نشرها «ديفيد فريدريش ميجيرلين» عام 1772 كانت باسم «التوراة التركية». والحقيقة أن المستشرقين وإن لم يُوفّروا جهداً في توضيح العلاقة بين الإسلام والأديان الإبراهيمية، بحثاً وتحليلاً ومقارنة، فإن هذا الجانب الإبراهيمي الأجنبي للإسلام ليس هو الجانب الوحيد، إذ يوجد جانب آخر محلي عربي أغفلته دراساتهم المبكرة، هو الجانب الجاهلي السحري.

وكنوع من رد الفعل الدفاعي ضد الاستشراق المُهدِر للإيمان الإسلامي وكنوع من المقاومة الاستعمارية، انتفض المسلمون بدورهم بدراسات عربية مع نهاية القرن التاسع عشر سعياً إلى تدعيم الإسلام بإثبات حيازته لقيم عابرة لحدود الزمان والمكان، وبالتالي إثبات مصدره الإلهي. ولما كانت قيمة العصر الكبرى وسلطانه المعظّم هو العقل، فقد أسبغوا على الإسلام وطقوسه وغاياته وتعاليمه وفقهه شتى معاني العقلانية، وغرّهم بذلك وجود العصر العباسي: عصر العقل الذهبي في تاريخ الحضارة العربية، وسمّوها حضارة إسلامية ـ والأصح أن تسمى «العربية»، لأن المشترك بين أفرادها كان اللغة العربية فكانت هي لغة التعليم والكتابة، ولم يكنِ الدين الإسلامي هو المشترك بين أفرادها، وبخاصة علماء الطبيعة ـ فنبشوا مخطوطاتها واستعرضوا محتوياتها العلمية، واعتبروها نتيجة لما بَذَره الإسلام من عقلانية.

بيد أن الإسلام في واقع الأمر لم يخاطبِ العقل، وإنما كان خطابه دائماً موجهاً إلى القلب. وحتى آيات القرآن الداعية للتفكّر في الطبيعة والكائنات: ليست هي بدعوة للانشغال بالعلوم الطبيعية، بل على العكس من ذلك تحديداً، إنها دعوة للنظر في الطبيعة بغرض «تعجيز» الإنسان عن فهمها أو تفسيرها، ما يؤدي به إلى الإقرار بتصرفٍ إلهي فيها. وهذا ما يتنافى تماماً مع دور العلم الذي تضطلع مهمته بتفسير الطبيعة مادياً، وكشفِ مواضعِ العجب منها، بطريقة يراها المتديّن لاغيةً ليد العناية الإلهية المباشرة... فهمُ هذا المدخل هو شيء أساسي، ويكشف لنا دافع رفض التفسيرات العلمية باعتبارها نقيضاً للتفسير الديني.

فالإسلام دين يقوم على إيمانٍ ذاتيّ وليس على حِجاجٍ عقليّ، وهذه الحقيقة على بداهتها ضاعت وسط ضباب التدليس الكثيف(58)، لعل الإسلام يكون

الدين الشمولي الوحيد الذي لم يقم على أرضية ميثولوجية، أقصد بما تحمله هذه الكلمة من دلالات ثقيلة، فعرب الجاهلية نتيجة بداوتهم لم يشكّلوا عقائدَ مرتبة ولا ملاحمَ وسرديات أسطورية مثل التي عند اليونان أو المصريين أو بلاد الرافدين(59)، وإنما كان تصوّرهم الغيبي غايةً في البدائية متعلّقاً ببعض عقائد سحرية وعبادة جن وكهانة وشِعر مرتبط بها. وعلى هذه الأرض الصحراوية السحرية نمتِ البذورُ الإبراهيمية لتثمر لنا هذا الدين، ذات الخليط غير المتجانس.

فالإسلام، من ناحية، كان حريصاً منذ بدايته على لفظ كل ما له علاقة بالسحر، أكثر حتى من اليهودية والمسيحية، وذلك لأنه - فضلًا عن كونه ديناً إبراهيمياً - دينٌ قضيته الأولى التوحيد، وظهر بين العرب الموغلين في الإيمان بالسحر والجن والكواكب والقوى الخارقة المتحكمة بالكون والبشر بالشراكة مع الآلهة، فجاء قاطعاً تماماً مع هذه العقائد.

لكنه من ناحية أخرى يفتقر إلى خلفية ميثولوجية يقف عليها، سوى هذه العقائد السحرية ذاتها التي حاربها، فانتهى به الحال إلى استيعابها وإعادة تشكيلها، ثم انخرط معها في جدال، يقبلها تارة، وينكرها تارة أخرى، مما شكل اضطراباً في موقفه تجاهها. وسنلاحظ ذلك بوضوح في خلال تضاعيف هذا الكتاب. ولما كان الإسلام يعرّف نفسه من حيث كونه رسالةَ «توحيدٍ» في بيئة أساسها «الشركي» سحري، ففي وسعنا القول إن الإسلام إنما جاء في المقام الأول ليحارب السحر، ثم يعيد تشكيله مرة أخرى في خدمة التوحيد.

1 ـ الإسلام مُحرِّماً السحر

آمن العرب بالكثير من المعتقدات السحرية وبوجود كائنات خفية لها عدة أسماء مثل الجن والغيلان والعفاريت واعتقدوا بقدراتها الخارقة المشاركة لاختصاصات الآلهة المتفوقة عليها أحياناً(60)، بل إنهم عبدوا الجن كما يشير القرآن بوضوح: [كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ] ويذكر القرآن أيضاً أنهم جعلوا بين الجن والله نسباً: [وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَباً] وإلى ذلك تشير الآية من سورة الجن: [وَأَنَّهُ تَعَالَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا].

كما يتحدث القرآن أيضاً عن [الَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيباً مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ](61)، يذكر المفسرون أن «الجبت» تعني الساحر بلسان الحبشة، و«الطاغوت» الكاهن(62). وربما يقصدون المفردة السبئية «غبط» الواردة في نقوش المسند اليمنية غبط بمعنى حسد(63)، ولعلها أصل كلمة «غبطة»

العربية، ويُنسب إلى الرسول قوله: «العيافة والطيرة والطرق من الجبت»(64) وفي الحديث: «لَا تَسْحَرُوا»(65)، «إن الرقى، والتمائم، والتولة شرك»(66).

لقد جاء الإسلام قاطعاً تماماً مع كل هذه العقائد، وجعل عقوبة الساحر هي القتل: «حد الساحر ضربة بالسيف»(67)، فمحمد لا يعترف بخرافات العرب السحرية الصريحة إذ قال: «لا عدوى ولا طِيَرَةَ ولا هامَةَ ولا صَفَر»، وتضيف روايات: «ولا غول»(68)، بمعنى أنه لا وجود لهذه الأشياء، ومن يؤمن بها بعد هذا النهي فقد كفر بالإسلام: «من أتى كاهناً، أو عرافاً، فصدقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل على محمد»(69)، وفي الحديث «اجتنبوا السبع الموبقات... الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس...»(70). ونلاحظ أن ذكر السحر بين الكبائر جاء حتى قبل القتل. وقد لاحظ أحد الباحثين تقديم جريمة السحر على القتل عند البدائيين، فقال: «السحر أعظم الكبائر التي يمكن لبشر أن يرتكبها، فهو يتساوى مع القتل، بل هو أشد منه»(71).

الشِعر

هذا الإنكار الشديد للسحر يفسر كراهية الإسلام للشعر التي تحولت لاحقاً إلى تحريمٍ كامل عند بعض الفقهاء. وذلك لارتباط الشعر بالجن والكهانة في الثقافة العربية. قال ابن عاشور: «كان بين الكهانة والشعر جامع في خيال المشركين»(72)، فقد كان العرب يتداولون قصصاً حول «وادي عبقر» الذي يسكنه شعراء الجن، ومن أمسى فيه ليلة جاءته الجن تلقّنه الشعر، وأن كل شاعر من شعراء الجاهلية كان له قرين من هذا الوادي يلقنه الشعر. فارتبط العلم والإبدا ع بالجن حتى وُصِف المبدع «عبقرياً» نسبة إلى وادي عبقر(73). وفي كتب تاريخ الأدب العربي نجد أن الشعر قد يكون مُوَلَّداً إما من الرجز - المولّد بدوره من السجع - أو من السجع مباشرة، فالشعر ربما كان امتداداً للطابع السحري للسجع. ثم إن الغناء عموماً يقوي طابع الكلمة السحري ويدعم سلطانها اجتماعياً(74) بتسهيل تكراره وحفظه وتداوله. وقد كان النظر إلى الغناء أيضاً بنظرة عجائبية مرتبطة بالجن، والعرب بالذات تصف آلة المزمار الموسيقية بأنها «مزمار الشيطان» كما في البخاري(75). ويروي ابن الجوزي: «إن الشيطان قال: يا رب، اجعل لي قرآناً، قال: قرآنك الشعر، قال: اجعل لي مؤذناً، قال: مؤذنك المزمار»(76)، «وكانوا يرون أن الجن تعزف في المفاوز بالليل. والعزف والعزيف صوت الجن»(77)، ومن هنا كراهية الإسلام للغناء والمعازف إلى جانب الشعر... حتى إن عدداً كبيراً من الفقهاء علل تحريم الخمر والغناء بالعلة ذاتها وهي فقدان العقل(78). يقول الدكتور مبروك المناعي، وله كتاب عن هذا الموضوع بعنوان (الشعر والسحر): إن «المشترك بين السحر

والشعر هو هذا الأثر العجيب الذي يمارسه الخطاب الشفاهي المُنغَّم الذي يسهم في جعل البيان سحراً»(79).

لا يخفى القرب الصوتي بين لفظَتي شاعر وساحر، وهو ما يوجد في لغات أخرى أيضاً. فكلمة Charm الإنجليزية التي تعني سحرًا أو تعويذة متحدرة من الأصل اللاتيني Carmen والذي يعني «الكلام السحري»، وكذا توجد علاقة بين كلمةPoet الإنجليزية أو Poesis اللاتينية، ويعني جذر أصلها الإغريقي Poíēsis ا(ποίησις) عملية الخلق أو الإبداع (to make). قارن ذلك بما ورد في الأساطير المصرية عن الإله تحوت، إله السحر الذي خلق العالم بصوته حيث ينفخ فتتكثف كلماته فتصير مادة(80)، ومعنى اسم تحوت/ هرمس عند الرواقيين اليونان هو اللوغوس أو الكلمة(81). كذلك كلمتا Cantus (أغنية، نشيد، تعويذة، رقية) وCarmen (أغنية، قصيدة، طقس، سحر، جَذْب، صلاة) اللتان تدلان في الوقت نفسه على السحر وعلى الشعر(82)، كما يظهر بالنظر إلى تاريخ استعمالهما. وفي اللغة العربية لدينا الجذر «نشد» الذي يعني الكلام المنغّم ومنه إنشاد الشعر، ويعني أيضاً المناشدة والطلب والتعزيم. يُقال ناشدتك، بمعنى عزمت عليك(83)، ومنها العزائم، وهي أعمال السحر(84).

ذكر ابن طباطبا العلوي (ت: 322 هـ) كلاماً قاله بعض الفلاسفة لتفسير التأثير السحري في الشعر: «وقال بعض الفلاسفة: «إن للنفس كلمات روحانية من جنس ذاتها». وجعل ذلك برهاناً على نفع الرقى ونجعها فيما تستعمل له. فإذا ورد عليك الشعر اللطيف المعنى، الحلو اللفظ، التام البيان، المعتدل الوزن مازَج الروح ولاءم الفهم، وكان أنفذ من نفث السحر، وأخفى دبيباً من الرقى، وأشد إطراباً من الغناء، فسلّ السخائم، وحلل العقد، وسخّى الشحيح، وشجع الجبان، وكان كالخمر في لطف دبيبه وإلهائه، وهزه، وإثارته. وقد قال النبي «إن من البيان لسحراً»(85). نلاحظ هنا المساواة بين الشعر والسحر والطب، وسوف نناقش لاحقاً علاقة الطب السحر.

ورد في صحيح مسلم أن الرسول مرّ مع الصحابة على شاعر يُنشد فقال الرسول: «خذوا الشيطانَ، أو أَمسِكوا الشيطانَ، لَأن يمتلئَ جوفُ رجلٍ قيحاً، خير له من أن يمتلئ شعراً»(86). ويستنكر الرسول على أحدهم مجرد ظهور قافية في كلامه: «أَسَجع الجاهلية وكهانتها؟!»(87). ويقول القرطبي إن الرسول نفسه «كان إذا حاول إنشاد بيت قديم متمثلاً كَسَر وزنه»، ولا نعلم أكان ذلك بقصدٍ منه تجنباً للسجع السحري المحرم، أم لعجزه عن قول الشعر كما يقول المفسرون إمعاناً في إثبات أمية الرسول المُعجِزة مقارنة بما جاء به من قرآن مسجوع(88).

يرى المشتغلون بموضوع الشعر أن بين الشعر والسحر صلة كبيرة، بل رأى بعضهم أن الغرض الذي قُصد إليه من الشعر في الأصل هو السحر(89)، حيث «كان الشاعر في الأصل كما يبدو ناقلاً الوحي لقبيلته»(90).

ويقول القرآن عن الشعراء بألفاظ لا تخفى دلالاتها الشيطانية: [هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ، تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ، يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ، وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ] {الشعراء: 221 ـ 225} [وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نِبِيٍّ عَدُوّاً شَيَاطِينَ الإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ] {الأنعام: 112}.

وفي الحديث «إن تشقيق الكلام من الشيطان، وإن من البيان سحراً»(91). وفي رواية: «إن من الشعر حُكْماً، ومن البيان سِحْراً»(92). إن هذه العبارة السابقة ليست من المجاز، بل هي مقصودة بمعناها الحقيقي وهو من الاعتقاد بسحر الكلمة، ومن هنا دعاء الرسول للشاعر المدافع عن الإسلام (حسان بن ثابت) حين كان يهجو الكفار: «اهجُهم وجبريل معك»(93). والرسول في هذا الدعاء يستبدل بالشيطان جبريلَ لإضفاء شرعية وقدسية على أشعار حسان، فقد ذكرت بعض الروايات أن حسان كان معه شيطانة أنثى تلقنه الشعر، اسمها السِعلاة(94).

كلمة جن

اختلف الباحثون في شأن الجن من المسلمين الأوائل والمستشرقين المعاصرين على حد سواء، فمن المفسرين من يرى أن الجن مخلوقات عاقلة أقدم من البشر، والبعض يراهم ملائكة ملعونين، وأن تسمية جِن أو جان جاءت من الاختفاء، لذلك سُمّوا أيضاً بالخوافي، ولكن «تيودور نولدكه» يرى أن مصطلح الجن مستورد، ويدعم رأيه بالروايات التي تنسب بناء المدن البعيدة للجن، ويجد آخرون أن أصل التسمية من الحبشة(95). ويعتقد كلير تِسدال أن كلمة جن من أصل زرادشتي (jaini)(96). لكن معظم المستشرقين يستبعدون هذه التخريجات، في الأقل لكلمة جن، ويرونها جذراً عربياً(97).

ومع ذلك يرى البعض أن أصلها «Aggen» أي المُجير أو الحافظ أو الحامي، وقد وجدت الكلمة في بعلبك مع اسم الأسد (Lion - gennaios)(98)، وتعني كلمة gennaios في اليونانية القديمة الشجاع أو الجَسُور أو السخي. يقابلها أرسطو في كتاب (البلاغة) بكلمة eugenēs: فيستخدم كلمة gennaios بمعنى الشخص الذي نشأ جيداً وتهذب وامتلك الكياسة، ويعني بكلمة eugenēs

الشخص عريقَ الأصل الشريف (II. 15. 1390b22 - 4). كما يربط باحثون كلمة جن العربية بالكائنات الروحية المسماة «جنيوس» (Genius)(99) في الديانة الرومانية القديمة وجمعها جِنِي genii. وهي كائنات تحرس المرء منذ ولادته وتحكمه فلا تغادره، شبيهة بمفهوم الروح (كا) في مصر القديمة(100). وتعني كلمة «جنيوس» أيضاً الموهبة أو المهارة أو الحِذق، ثم لاحقاً صارت تعني الحنكة والذكاء، (كأن مهارة المرء وذكاءه مصدرهما وحيٌ روحي، قارن ذلك بالمعتقد العربي أن الإبداع الشعري من وحي الجن).

يبدو أن كل هذا الجدل قد أصبح من الماضي بعد إعلان الباحث ستاركي Jean Starcky اكتشاف كلمة «جن» في النقوش التدمرية في سوريا، في ورقة بعنوان «Genneas» نشرها بالفرنسية عام 1949، وذهب ستاركي إلى أن كلمة جن الواردة في النقوش التدمرية هي من أصل عربي بدليل تكرار اسم العلم «جنإل» (بمعنى «المحمي بـ إيل») في النقوش العربية الصفائية وحدها، ويصعب العثور على اسم العلم هذا في غيرها من النقوش. بالتالي فكلمة الجن ولدت هناك عند العرب، ثم انتقلت شمالاً إلى الصحراء السورية حسب زعمه. (101)

في الحقيقة إن ستاركي ليس أول من اكتشف هذه الكلمة في تدمر، فقد سبقه دانييل شلومبرجه إلى هذا الاكتشاف خلال تنقيباته في ثلاثينيات القرن الماضي في نقوش جبال تدمر، حيث كشفت جهوده عن مجموعة واسعة من النقوش النذرية الخاصة بمعبودات من الجن، وتظهر فيها الكلمة بصيغة (ج ن ي أ) وقُرئت: جِنّيا ginnaye (102)، بمعنى «الروح الحارسة، الملاك الطيب» وهي معبودات تقوم بوظيفة الحماية(103)، إلا أن نشر نتائج شلومبرجه تأخر بسبب الحرب العالمية حتى عام 1995.(104) «ويتفق كل من ستاركي وشلومبرجه على أهمية المفهوم العربي للجن في تدمر، وأنه يشير في النقوش إلى آلهة، لا إلى أرواح». وفي هذا السياق يرى بعض الباحثين أن مسجد الجن في مكة ربما كان معبداً للجن قبل الإسلام، وبقيت آثار تلك الحقبة في اسمه حتى يومنا هذا. (105)

أما رأيي في المسألة فهو أن الجذر (جنن) كان يدل عند العرب على مفهوم الاختفاء والستر فقط، ومنه اسم المعبودات التدمرية «جِنّيا» دلالة على الستر والصون والحفظ، تماماً كم هو المعبود الثمودي «ستار» (106). ولم تظهر الكائنات المسماة «الجِن» بالمفهوم الجاهلي إلا بتأثير روماني، حين دمج الرومان بين الآلهة التدمرية جِنّيا مع الكائنات المسماة عندهم جنيوس، وهنا

ظهر عند العرب مفهوم «الجِن» باعتبارها كائنات أو شياطين، وأنها مُلهِمة للشِعر (كلمة جنيوس تعني الإبداع)، وأنها مخلوقة من نار(الجنيوس آلهة شمسية(107))وأن الأفاعي من الجن (الجنيوس تُرسم عادة كأفعى(108)) وبذلك يمكننا أن نفسر ندرة أو غياب ذكر الجن في النقوش العربية الشمالية، وغيابهم تماماً عن النقوش الجنوبية؛ لأن الجن ظهروا لاحقاً بتأثيرات رومانية اقتصرت على عرب الشمال.

على كل حال، تلا هذين الاكتشافين العثور على نقش يُعتقد أنه عن الجن في محافظة المفرق في الأردن بين عامي 1958 ـ 1959، وهو نقش عربي صفائي يحمل الرمز (WH 947) وينتهي بعبارة (... **ذ دعي جن**)، وهنا محتوى النقش كاملاً:

نقل الحروف:

{لـ مجد بن زد بن قدم بن مرأ، نظر هشنأ فـ هـ لت فصي و سلم و غنمت لـ ذ دعي جن}.

المعنى:

(بواسطة) مجد بن زيد بن قدم بن مرء، (الذي) نظر الشانئ، فـ (يا اللات) خلّصي وسلّمي و(امنحي) غنيمة لذي دعا الجن.

الشرح:

هذا من نقوش الدعاء، يدعو فيه كاتبه وهو (مجد بن زيد بن قدم بن مرأ) ويصف نفسه بأنه (**نظر هشنأ**، أي راقب الشانئ وهو العدو، والشانئ كلمة قرآنية «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ»)، ويبتهل إلى «**لت**» (وهي اللات، من معبودات العرب) ويقول لها (**فصي وسلم وغنمت** = فصي يعني خلّصي، ورد في البخاري أن القرآن «أشد تفصياً من الإبل في عُقلها» يعني أشد تخلصاً وتفلتاً. «وسلم وغنمت» يعني امنحي السلام والغنيمة) **لذ دعي جن**.

من الصعب أن نجزم بمعنى عبارة «لذ دعي جن» هنا، لذلك اقترحَ لها محرر النقش ترجمتين: الأولى بمعنى (للذي تركَ النقش سليماً)، والثانية بمعنى (للذي دعا الجن). وبرر قراءته الثانية قائلاً: كلمة «**دعي**» هنا تلحقها «**جن**»، ربما تعني «استحضر الجن» من العربية «دُعاء». و«**جن**» من العربية «جِن، جان»(109).

أما الدكتور سليمان الذييب (في تواصل خاص بيننا) فقد اقترح أن عبارة «**لذ دعي جن**» ربما تعني «للذي طلبَ السِتر»، فـ **جن** من الجذر «جنن» بمعنى ستر(110). وأنا بدوري أقترح أن **جن** في النقش ربما تعني (جيشاً متخفياً): أي إن كاتب النقش يطلب من الآلهة أن تمده بجن يواجه بهم الشانئ (= العدو).

أما بشأن النقوش التي ورد فيه الجذر «جنن» بعيداً عن شبهة معنى الجِنّ كاسم جنس، ففي عام 1990 نشرت الباحثة جير الدين تحليلها لنقش حسماوي برمز (KJA 20) يحتوي كلمة (وبـجننت)(111) وقالت: «يبدو أن كلمة (**جننت**) هنا تحمل معنىً مشابهة لكلمة (جنون) العربية، أي فقدان العقل».

كما ورد الجذر «جنن» في نقشين صفائيين، الأول هو (C 3095) بمعنى جنة أو حديقة، والثاني (WH 3508) بمعنى أخفى أو دفن. أما النقوش العربية الجنوبية فالجذور (جنن، جنو، جني) لا تخرج فيها عن معناها الزراعي من جنيّ الثمار والبستان(112)، ولم يُكتشف فيها الجذر «جنن» بمعنى الإخفاء حتى الآن، وتكتفي النقوش الجنوبية للتعبير عن معنى الإخفاء بكلمة «خبء» الواردة بصيغة سخبأ (نق 33)(113)، باستثناء مرة واحدة وردت فيها كلمة «هأجنن» في نقش زبوري نشره الألماني بيتر شتاين مؤخراً، مكتوب على قطعة خشب يحكي إصابة ولد بالمرض ويصفه بأنه (هأجنن)، ويؤكد شتاين أن الكلمة هذه من الجذر «أجنَ» وليس «جنن»(114).


كا الفرعون "حور أويبري" القرن 18 ق.م.


جنيوس الأمبراطور الروماني دوميتيان القرن 1 م.


تمثال الجني (الحامي) التدمري، متحف اللوفر القرن 2 م.


"الملك الأسود" ملك الجن مخطوطة كتاب "البلهان" القرن 14 م.

مفهوم الجن

هذا بشأن مفردة جنّ لغوياً، أما بشأن الجن كمفهوم فقد قدم «روبرتسن سميث» نظرية لاقت قبولاً واسعاً بين الباحثين عن منشَئِه عند العرب، وتتميز نظريته بمقدرتها على الربط بين معظم روايات وقصص الجن المختلفة، وهي أن الجن امتداد لفكرة العرب البدائيين عن الحيوانات. ودلل سميث على نظريته من خلال «أوجه التشابه المذهلة بين عائلات الجان في الجزيرة العربية وعائلات الحيوان عند البدائيين... ويبدو بصورة عامة أن القدرات الخارقة لدى الجان لا تختلف عن تلك التي كان البدائيون ينسبونها إلى الضواري في المرحلة الطوطمية... كما أنه ليس هناك مما يُروى عن الجن ما لم يروِهِ البدائيون عن الحيوان... فكل البدائيين كانوا يضفون على الوحوش وسائر الحيوانات السمات الخارقة نفسها التي كان العرب يضفونها على الجن»(115).

ويستعرض سميث العديد من الروايات الإسلامية التي تربط بين الجن والحيوانات، وأحياناً تجعل الحيوانات نفسها جناً. مثل قصة الثأر بين قبيلة بني سهم وبين الجن، فعندما أراد بنو سهم قتل الجن عمدوا إلى قتل الحيوانات: «فما تركوا حية ولا عقرباً ولا عظاية ولا خنساء ولا شيئاً من الهوام يدب على وجه الأرض إلا قتلوه»(116)، حتى استسلم الجن وطلبوا الصلح. وقصة الصحابي الذي وجد حية ميتة «فعمد إلى ردائه فشقه وكفن الحية ببعضه ودفنها» فلما جاء الليل قالت امرأتان: «إن فسقة الجن اقتتلوا مع المؤمنين منهم فقتل عمرو، وهو الحية التي رأيتم وهو من النفر الذين استمعوا القرآن من محمد ﷺ ثم ولّوا إلى قومهم منذرين»(117). ويحكي المسعودي أسطورة عن زوجة أول الجن أنها باضت إحدى وثلاثين بيضة، خرجت منها جميع أجناس الحيوانات والغيلان والأبالسة والسعالي والحيات(118).

وفي الأساطير الحبشية يوجد مفهوم سحري يُسمى البُدا (Buda) وهي كلمة حبشية تعني «ساحر»، والبُدا هم فئة من الناس، خاصة الحدادين واليهود(119)، يستطيعون إصابة الآخرين بالشر والمرض بطريقة شبيهة بالعين الحاسدة، ويستطيعون التحول إلى ضباع عبر التمرغ في رماد الموقد(120). وحسب الرواية التقليدية فإن أصل البُدا يعود إلى أسطورة الخلق حين كان لحواء ثلاثون طفلاً، فطلب الله رؤيتهم ولكن حواء أخفت منهم خمسة عشر طفلاً، فلعن الله هؤلاء الخمسة عشر الذين أخفتهم وقضى أن يهيموا في الأرض بلا قرار، ولكن الأطفال طلبوا العفو من الله فرحمهم وخفف عقوبتهم بأن حوّلهم إلى ثعالب وذئاب وأرانب...، وأرسل بعضهم في صورة آدمية ولكنهم أصبحوا بُدا(121). في هذه الأسطورة إذن نجد الحيوانات ما هي إلا شياطين في الأصل. ويحكي المسعودي أسطورة، شبيهة بقصة البُدا، عن زوجة أول الجن إنها باضت إحدى وثلاثين بيضة، خرجت منها جميع أجناس الحيوانات

والغيلان والأبالسة والسعالي والحيات(122). وقد وصلت أسطورة البُدا الحبشية إلى الأساطير الشعبية اليمنية مع بعض التحوير فتسمى «بُدة» أو «بِدَة» وهي جنية أو غول أو سعلاة وجمعها «بُدات» أو «بِدات»(123). وفي حين أن جماعة البُدا الأحباش تتحول إلى صور حيوانية، فإن البُدة اليمنية تتحول وتحوّل الآخرين، وخاصة الذكور، إلى حيوانات وخاصة إلى حمير لكي تمارس معهم الجنس، ثم تتمرغ في رماد الموقد لتستعيد صورتها البشرية(124). ويوجد مرض جلدي يسمى شعبياً «البَدَاه» أو «البَدَأه»، وهو مرض اللشمانيا(125). لعل اسمه قادم من هذه الخرافة باعتبار أن البدا تسببت به(126). ويعالجونه بواسطة حرباء يمسكون بها لتمتص البدأة وتأكلها حتى تنهيها، في حين يغطون وجه المريض. واختيار الحرباء تحديداً (ربما باعتبارها كائنًا قادرًا على تغيير مظهره) يرجّح علاقة هذا المرض بأسطورة البُدا السحرة الذين يغيرون مظهرهم إلى صور حيوانية. ويتجنب أهالي «يافع» الاقتراب من الحرباء لاعتقادهم أنها إذا نفخت في وجه أحدهم فسوف تشوّهه.

وبالإضافة إلى ما ذكرنا، يمكننا تدعيم نظرية سميث من خلال العلاقة الحميمية بين الشعراء الصعاليك (المقيمين في البراري) والحيوانات، باعتبارها جناً تعلمهم الشعر. وبلغت أنوا ع الحيوانات في شعر الصعاليك نحو سبعة وعشرين نوعاً(127). يُحكى أن الشاعر الجاهلي ثابت بن جابر الملقب بـ «تأبط شراً» رفع كبشاً تحت إبطه، وأخذه معه إلى الحي، فصار يبول عليه في الطريق بلا توقف، حتى إذا قرب من مكانه، ثقل عليه، فرمى به، فإذا هو «الغول»(128). ولعل قصص زواج العرب من الجن، مثل زواج الشاعر «عمرو بن يربوع» بالجنية المسماة «السعلاة»(129)، تعود إلى ممارسة جنسية شاذة بين البشر والبهائم، وربما كانت هذه الممارسات إحدى أسباب نبذ هؤلاء الشعراء (الصعاليك) من قبل أهلهم. وتوجد أبيات شعرية لـ«تأبط شراً» يتحرش فيها جنسياً بأنثى غول قبيحة، ويفخر بنكاح الغيلان(130). وظهرت مقاومة هذه الميول الشاذة في أحاديث نبوية تأمر بقتل من يقع على بهيمة، بل وقتل البهيمة نفسها وكأنها عاقلة ومشاركة في الفعل(131). سوف نمر على أمثلة أخرى من هذه الروايات خلال الفصلين الثاني والثالث، لتأكيد نظرية سميث التي يبدو أن فلهاوزن قد تبناها حينما قال إن علم الجان في الإسلام هو في نفس الوقت علم الحيوان.(132)

يلخص جواد علي فكرة الجن عن الجاهليين أنها: «تتألف من عشائر وقبائل، تربط بينها رابطة القربى وصلة الرحم. وهي كعشائر وقبائل جزيرة العرب، تتقاتل فيما بينها، ويغزو بعضها بعضاً. ولها أسماء ذَكر بعضاً منها أهل الأخبار، كما أن لها ملوكاً وحكاماً وسادات قبائل. فهي في حياتها تحيا على

شكل نظام حياة الجاهليين. وإذا اعتدى معتد على جان انتقمت قبيلته كلها من المعتدي أو المعتدين. وبين قبائل الجن عصبية شديدة، كعصبية القبيلة عند الجاهليين، وهي تراعي حرمة الجوار، وتحفظ الذمم والعقود وتعقد الأحلاف.
فنحن إذن أمام حياة جاهلية مستترة غير منظورة، هي حياة جن جاهليين»(133). ولعبت الجن عند بعض الجاهليين دوراً فاق الدور الذي لعبته الآلهة، فنسبوا إليها أعمالاً لم ينسبوها إلى الأرباب، وتقربوا إليها لاسترضائها أكثر من تقربهم إلى الآلهة(134). لذلك لم ينكرِ القرآن وجود الجن، ولم يكن ذلك بالإمكان أصلاً، لشدة تغلغل الجن في جميع تفاصيل حياة وتفكير الإنسان العربي، ولكن الإسلام سعى إلى تقليص قدرات الجن وسلطانها في نفوس العرب، لكي تخلو الساحة للإيمان بقدرة إله واحد، فيظهر الشيطان في القرآن ضعيفاً وقليل الحيلة قائلاً: [مَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ] {إبراهيم: 22}.
ويعلن القرآن عن فكرة الكهانة، وذلك ليس بإنكار صحتها بل بانقطاع وسيلتها، وهي استراق السمع في السماء: [فَمَن يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَاباً رَّصَداً] {الجن: 9} واستغل القرآن اعتقاد العرب بوجود الجن؛ زيادةً لعدد أتباع الدين الجديد، فقال في سورة كاملة خصصها لذلك وسمّاها «الجن»: [قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآناً عَجَباً] {الجن: 1}، وفي آية أخرى: [وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَراً مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إلى قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ] {الأحقاف: 29}.

2 ـ الإسلام مُقِراً بالسحر

المسكوت عنه في هذا الصدد أن محاربة الأديان للسحر لم تستند إلى نظرة علمية ناقدة، بل إلى نظرة دينية تراها علوماً حقيقية فاعلة، لكنها محرمة، وذلك لكونها تشارك الرب فيما اختص به نفسه. فلا هي أنكرت صحة العلوم السحرية ومنعت ممارستها، فتكون منعت الخرافة والعلم بشكل عرضي. ولا هي سمحت بممارستها فتكون سمحت بالخرافة والعلم معاً. بل إنها رسّخت الاعتقاد بالخرافة، ثم منعت ممارسة العلم الذي يرافقها. وذلك لأن «السحر في الديانات الوثنية اضطلع بالوظيفة نفسها التي اضطلعت بها المعجزة في الديانات التوحيدية»(135)، وليست المعجزات سوى قدرات سحرية منسوبة إلى الله بدلاً من نسبتها إلى الطبيعة أو الشيطان، أو بعبارة صولدن «المعجزة سِحر مشروع، والسحر معجزة محظورة»(136).

«فاليهود اعترفوا صراحةً بالكواكب على أنها «حُكّام» استناداً إلى ما جاء في سفر التكوين (1، 14 ـ 16) الذي يقول فيما يبدو إن الله وضع أنوار السماء

ليحكم الأرض، وقد جرى المسيحيون على نهجهم في هذا الصدد»(137). ونجد «في التوراة اليهودية وفي العهد القديم المسيحي مجموعة من الأشخاص صارت مرتبطة بالعرافة السحرية مثل: موسى، وسليمان، وسيمون السامري... وثمة مصادر تذكر تعاويذَ سحريةً قبطية وكتبًا منسوبة إلى مريم العذراء»(138). وقد اعترف اللاهوتيون المسيحيون بالدور المهم الذي يلعبه السحر في الكتاب المقدس، بل وفي تثبيت العقيدة الإيمانية نفسها ـ يقول اللاهوتي الإيطالي «بيكو ميراندولا» من القرن الخامس عشر: إن العلم لا يقدم إثباتاً مؤكداً لألوهية المسيح كما تفعل العلوم السحرية(139). وبالمثل فإن الإسلام وإن حارب السحر فإن القرآن يتحدث عن سَحَرة بابل وهاروت وماروت، وسحرة فرعون بمصر، وجن سليمان وغيرها من الأمور بصورة روّجت أسواق السحر السوداء بغير قصد، وإن كانت تحاربها في الأصل. يؤكد إدموند دوتي Edmond Doutté هذا الرأي(140)، إلا أنه يرى في احتواء الإسلام للسحر مزية حسنة جنبت العالم الإسلامي رعب «جنون السحرة» الذي خرب البلدان الغربية(141).

الأرواحية في الإسلام:

اعتبر إدوارد تايلور أن فكرة الأرواحية هي المادة الأولية للمعتقد السحري الذي تطور فيما بعد ليشكل المعتقدات الدينية بكل تعقيدها وتركيبها، ونحن في تناولنا الدين الإسلامي، نرصد الكثير من الروايات الدالة على وجود أرواحية في البيئة العربية منذ الزمن السابق على الإسلام، استوعبها وضمّنها كثيراً من أفكاره ونصوصه.

فمثلاً اعتقد العرب الجاهليون أنه قد مر زمن قديم اسمه «الفطحل» كان كل شيء فيه ينطق، حتى الأحجار، وكانت الأحجار رطبة، ولم يكن على الأشجار والنخل شوك، وقال الشاعر أمية بن أبي الصلت أبياتاً شعرية حول هذا الاعتقاد:(142)

وإذ هم لا لبوس لهم تقيهم

وإذ صمّ السّلام لهم رطاب

بآية قام ينطق كلّ شيء

وخان أمانة الدّيك الغراب

ومن شواهد الأرواحية بين العرب قبل الإسلام قصة الرجل المسمى «اللاتي»، وهو بحسب الإخباريين الرجل الذي يلتُّ أو يعجن الحبوب للحجاج على صخرة تسمى «صخرة اللاتي»(143). تقول الحكاية إن «اللاتي» عندما مات، جاء عمرو بن لحي (المعروف بكونه أول من أدخل الأصنام على العرب) وادعى «أنه لم يمت ولكن دخل في الصخرة ثم أمرهم بعبادتها»(144) مانحاً الصخرة روح هذا الرجل. نلاحظ الفكرة نفسها في أسطورة «إساف ونائلة»، وهما رجل وامرأة من قبيلة «جُرهُم»، مارسا الجنس داخل الكعبة، فمسخهما الله حجَرَين. ثم نجد نائلة نفسها في رواية أخرى تخرج من أحد الأصنام بهيئة «امرأة شمطاء سوداء تخمش وجهها، عريانة، ناشرة الشعر، تدعو بالويل»(145). كما اعتقد العرب أن عظام المقتول تتحول إلى طائر البوم أو تخرج من جمجمته، فتطير فوق قبره وتصيح: «اسقوني، اسقوني» ويسمونها «هامة». كما كانت لديهم عادة تسمى «الدودم»، وهي أنهم يصنعون شقاً في سيقان شجرة السّمُر، فيخرج منها دم كأنه حيض، ويقولون حاضت السمرة، وكأنها امرأة، وينقطونه على عيني النفساء أو يرسمون به خطاً على وجه الصبي لحمايته من الجن(146). ويمكننا أن نضيف إلى ملامح الأرواحية عند العرب جميع أساطير المَسخ وتحويل البشر إلى حيوانات، ومن هذه الأساطير مسخ الضب والأرنب والجِرّي والكلب والحُكَأة والأرضة والفأرة والعنكبوت والقرد والفهد(147)، وكذلك تقديسهم للنبات مثل نخلة نجران التي كانت تُعبد وتُعنى بالزينة ويُحَجّ إليها، وكذلك شجرة «ذات الأنواط» ويحكي قصتها الراوي أبو واقد الليثي: «أنهم خرجوا عن مكة مع رسول الله إلى حنين، قال: وكان للكفار سدرة يعكفون عندها، ويعلقون بها أسلحتهم، يقال لها: ذات أنواط. قال: فمررنا بسدرة خضراء عظيمة. قال: فقلنا: يا رسول الله، اجعل لنا ذات أنواط، فقال رسول الله: قلتم والذي نفسي بيده كما قال قوم موسى: {اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون}، إنها السنن، لتركبن سنن من كان قبلكم سنة سنة»(148). وغيرها من التصورات التي يُستشفُّ منها الجانب الأرواحي. وقد ظهرت هذه التصورات في النصوص الإسلامية المختلفة.

في القرآن:

نرى من مظاهر الأرواحية في القرآن أن الحديث في بعض الآيات يتوجه إلى الجمادات كالنار والأرض والسماء والرعد، ويتوجه إلى الحيوانات كالطير والنمل والهدهد: [يَا نَارُ كُونِي بَرْداً وَسَلَاماً عَلَى إِبْرَاهِيمَ]، و[وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ]، و[يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءكِ وَيَا سَمَاء أَقْلِعِي]، و[يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ].

وتُظهر هذه الكائنات فهماً للكلام الموجه إليها وتبدي استجابة له بإظهار الطاعة، مثلاً: [فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ]، أو بإعطاء الرأي: [قَالَتْ نَمْلَةٌ]، أو بممارسة طقوس العبادة: [وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ)، و[وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ](149). وكذلك التعبير القرآني المتكرر الذي يفيد أن كل ما في السماوات والأرض يسبح لله(150).

وتبلغ الأرواحية مداها إلى حد الحديث مع الجمادات بدلاً من البشر، مثلما تحكي سورة يس عن أحداث القيامة أن الله يختم على أفواه الكفّار ويستجوب أعضاءهُم: [الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ] إلى جانب الآيات التي تتحدث عن مسخ البشر قردةً وخنازيرَ: [كُونُواْ قِرَدَةً خَاسِئِينَ]، [وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ].

في الروايات:

أما مظاهر الأرواحية في الروايات فإنها أغزر ذكراً وأكثر وضوحاً، منها قصة جذع الشجرة الذي اعتاد الرسول الجلوس عليه، وعندما استبدَل به منبرًا خشبيًا، بكى الجذع بصوتٍ مسموع ولم يهدأ حتى جاء إليه الرسول واحتضنه، وهي قصة شهيرة في كتاب البخاري(151). وعطفاً على نطق الجمادات في يوم القيامة، فإن الحجر الأسود أيضاً ينطق ويتمتع بحواس بشرية: «يأتي هذا الحجَرُ يومَ القيامة، له عينان يبصر بهما، ولسان ينطق به، يشهد لمن استلمه بحق»(152). ويتحدث الرسول نفسه عن حديث الجمادات معه: «إني لأعرف حجراً بمكة كان يسلم علي قبل أن أُبعَث، إني لأعرفه الآن»(153). وأيضًا: «جئت إلى منزلي فما يلقاني حجر ولا شجر إلا قال: السلام عليك يا رسول الله»(154). وتذكر كتب الحديث «تسبيح الطعام» بين يدي الرسول(155). وتحداه أحدهم بتحريك شجرة، فدعاها «فأقبلت حتى وقفت بين يدي رسول الله»(156).

أما عن حديثه مع الحيوانات فلدينا قصة اليهودية التي أهدت الرسول شاة مسمومة، فلما بدأ الأكل منها أخبرته الشاة أنها مسمومة فقال للحاضرين: «ارفعوا أيديكم فإنها أخبرتني أنها مسمومة»(157). وتوجد قصة الجمل الذي اشتكى إلى الرسول ظُلم صاحبه(158)، والبقرة التي تتكلم، والضب الذي شهد للرسول «بلسان عربي مبين يفهمه القوم جميعاً»(159)... وتمتد الأرواحية في الروايات حتى إلى النبات كما في قصص الأشجار التي يدعوها الرسول فتأتيه ركضاً. ووصية الرسول إلى المسلمين خيراً بالنخلة، واعتبرها عمّة لهم: «أكرموا عمتكم النخلة فإنها خلقت من فضلة طينة أبيكم آدم»(160).

اعتبر الجاحظ هذا المقولة من المجاز وقال «وهذا الكلام صحيح المعنى، لا يعيبه إلّا من لا يعرف مجاز الكلام»(161). وكثرة هذه الروايات مع وضوحها كما نلاحظ، تجعل من الصعب تصوّر عدم شعور المسلمين بإشكال نحوها، وهذا ما قد حدث بالفعل، فنجد الجاحظ يتحدث ساخطاً عن أن «هذه الأحاديث كلها يحتجّ بها أصحاب الجهالات، ومن زعم أنّ الأشياء كلها كانت ناطقة، وأنها أمم مجراها مجرى الناس»(162). ولكنه في الحال يستدرك تعارض كلامه مع الآية القرآنية التي تقول: [وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم] {الأنعام: 38}، فيعقد باباً في محاولة تأويلها، متجنباً الصدام.

الطلاسم السحرية في القرآن

من أهم مصطلحات السحر هو ما يسمى «الطلسم». وتدعي بعض كتب التراث أن كلمة طلسم هي مقلوب لكلمة «مُسَلَّط» بمعنى تسليط القوة السحرية(163)، لكن الخفاجي ينكر ذلك ويقول: «طلسم، لفظ يوناني لم يُعرّبه من يُوثق به، وكونهُ مقلوباً من مسلط }هو{ وهمٌ لا يُعتد به»(164). وهذا صحيح، فكلمة طلسم أصلها تيليزما(τέλεσμα)، وهي مكونة من كلمتين يونانيتين: τελέω + μα. ثم دخلت السريانية بلفظ طِلَسمو (ܛܠܣܡܐ)، ثم العربية: طَلسم.

وكلمة طلسم غير موجودة في القرآن، لكن ثمة كلمة مشابهة لها وهي «طسم» إحدى الحروف المقطعة في فواتح السور. والبدء بـ«طسم» في القرآن ورد في سورتين موضوعهما ـ ولا عجب ـ هو السحر! الأولى سورة القصص، وهي تحكي قصة سحرة فرعون، والثانية سورة الشعراء وقد ناقشنا العلاقة بين الشعر والسحر. ولدينا أيضاً قبيلتا طسم وجديس، وهما قبيلتان أسطوريتان، إخوة(165) من زمن العرب القديم. يقول الخليل بن أحمد الفراهيدي: «طَسمٌ حَيٌّ ناسَبوا عاداً، انقَرَضُوا وصاروا أحاديثَ. وطَسَمَ الشيءُ طَسُوماً أي دَرَسَ»، ومنها بالتقليب اشتقت كلمة «طمس»(166).

تُنسب إلى هاتين القبيلتين الرائية زرقاء اليمامة التي لها قدرة سحرية على رؤية الشيء من مسيرة ثلاثة أيام(167)، فيما يبدو كأنها رؤية غيب أكثر منها رؤية بصر خارق. ومن أساطير قبيلة «طسم» أن رجلاً كان معه كلبٌ يربيه ويطعمه، فجاع الكلب، فعضّ صاحبه(168). ورمزية الكلب عند العرب هي السحر، كما سيأتي معنا(169). والعضّ أيضاً هو تسمية للسحر، والساحر: العاض(170)، ومن ذلك وصفهم للقرآن أنه «عِضِين» [كَمَا أَنزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ * الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ] {الحجر: 91}. وفي تفسير القرطبي وابن كثير للآية: «فجعلوه كذباً وسحراً وكهانة وشعراً، وأصله عضهة، لأن العضه والعِضين في لغة قريش

السحر. وهم يقولون للساحر: عاضِه، وللساحرة: عاضِهَة»(171). ولعل الأصل في عضين هو كلمة «عضو» السبئية بمعنى «حقد أو حسد».(172)

ولا نستبعد أن الحروف المقطعة في فواتح بعض سور القرآن هي نوع من الطلاسم السحرية، فالرسول كما مر علينا، قال إن من البيان لسحراً، وفي حديث: «أوتيت جوامع الكلم وفواتحه وخواتمه»(173). وهو قد شجّع (شاعره/ساحره) حسان على هجاء الكفار. وبالفعل تحولت هذه الحروف المقطعة إلى أداة سحرية شائعة شعبياً حتى اليوم، وذكر الغزالي لها العديد من الخواص السحرية في كتابه المسمى «خواص القرآن»، وذكر فيه أن القدماء كانوا يكتبون مثل هذه الحروف المقطعة في جباه الأصنام حتى تخضع لها الأنفس بالعبادة، وأن الله جعلها في أول السور حفظاً لها من الزيادة والنقصان(174). فهي إذن تعاويذ لحماية القرآن، شبيهة بالتعاويذ القديمة، حيث نجد في سحر بابلي على سبيل المثال التعويذة التالية:

كي

ريش - تي لي - بي - كي

ريش - تي لا لي - بي - كي

لا لي - بي...

وهناك تعويذة مصرية تبدأ بما يلي:

باباروكا باباروكا بابا رورا (175).

وقد لاحظ هانس فينكلر في دراسته للطلاسم السحرية الإسلامية أنها تأخذ حرفاً من إحدى الكلمات وتركز عليه، مثل تعويذة جاءت في كتاب «شمس المعارف» تقول: يا الله، أرجوك بحق **القاف** من القدرة... وبحق **اللام** من اللوح واللطف، وبحق **الهاء** من الهيبة والهداية، وبحق **الواو** من الولاية(176). ومن غير المُستبعد أن تكون الحروف المقطعة في القرآن وُضعت على هذا النحو.

كما لاحظ فينكلر ظاهرة تشترك فيها الطلاسم السحرية عند مختلف الشعوب، وهي ميلها إلى «الكليّة»، إذ يجري ذِكر أكبر عدد ممكن من الاحتمالات في التعويذة أو الطلسم، سواء من ناحية الكلمات المترادفة أو أسماء النجوم أو أعضاء الجسد أو الجهات الجغرافية، وفي كثير من الأحيان جميع الكتب السماوية. تقول تعويذة على سبيل المثال: «بحقّ التوراة وبحقّ ما يُقرأ فيها...

وبحقّ الإنجيل وبحقّ ما يُقرأ فيه... وبحقّ سِفر المزامير وبحقّ ما يُقرأ فيه... وبحق القرآن العظيم وبحقّ ما يُقرأ فيه...»(177). ومن هذا الميل إلى الكليّة والشمول أيضاً الإحاطة بجميع الجهات الجسدية والسماوية، وهو ما نجده في الآية التي تصف حال الكفّار أنهم [صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ]، وتكرر هذا التعبير مرتين في سورة البقرة. ولطابعهِ السحري فقد تحوّل إلى تعويذة سحرية تستخدم بشكل واسع في السحر الإسلامي على سبيل الحماية.

كذلك نجد الميل إلى الإحاطة المكانية في وعيد الشيطان بإغواء البشر من جميع الجهات: [مِن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَن شَمَائِلِهِمْ]، أو في دعاء الرسول «اللهم احفظني من بين يديّ، ومن خلفي، وعن يميني، وعن شمالي، ومن فوقي، وأعوذ بعظمتك أن أغتال من تحتي»(178). وهذا أسلوب يتكرر في طلاسم شعوب مختلفة. جاء في تعويذة بابلية: «شمش أمامي وسين ورائي ونرغال على يميني ونينورتا على يساري»، وجاء في صلاة ليلية يهودية: «ميكائيل على يميني وجبريل على يساري وأوربيل أمامي ورفائيل ورائي وسكينة الله فوق رأسي»، وفي تعويذة مصرية: «وأن يحلّ الخير والسلام في جنوبي وفي شمالي وفي غربي وفي شرقي».

ويعلق هانس فينكلر على هذه الظاهرة بالقول إن تسمية الجهات ثم القيام بالحركات المناسبة هما فعلان يَشعر الساحر بعد القيام بهما بالهدوء والاطمئنان... ومن المُلاحظ أن هذا التأمين نحو الجهات السماوية الأربع يجد تأثيره أيضاً ـ بطريقة لافتة للانتباه ـ في التمائم الإسلامية المكتوبة، وذلك بأن تحمل التمائم والطلاسم، التي تكون عادةً مربعة أو مستطيلة الشكل في أغلب الأحيان، في جوانبها أو في زواياها أسماء الملائكة الأربعة، أو الخلفاء الأربع الأوائل، أو غيرهم من أصحاب القدرات. بهذه الطريقة يجري إسقاط التعويذة على الورق وتثبيتها بصورة دائمة خطياً. وهكذا يعرف حامل مثل هذه التميمة أن ما يجب أن يحدث من أجل حمايته سيحدث بأي طريقة وفي كل الأحوال، مما يجعله مطمئناً. وهذا النجاح هو الهدف الأساسي لمعظم التصرفات السحرية(179).

ويذكرنا هذا التركيز على الشكل المربّع وإشارته إلى الجهات الأربع بالدور الذي تلعبه الكعبة بشكلها المميّز وجهاتها الأربع التي تبرزها كتب التراث وتسميها بأسماء خاصة (الركن الشرقي والعراقي والغربي واليماني)، وبأن تحتها يقع مركز خلق الأرض، وبأن فوقها البيت المعمور(180).

التنجيم في القرآن

رسّخ الإسلام الاعتقاد بالسحر، وأكّد صحة التنجيم، ونسبه إلى الأنبياء، ولذلك شواهد عديدة في القرآن والسنة لعل أبرزها تسمية سورة كاملة باسم سورة «النجم»، إذ يُقسم الله في مطلعها بالنجم: [وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ]، وذلك في إشارة منه إلى سقوط النجوم أو نوئها ـ والنوء هو سقوط النجم،(181) وهذه السورة حافلة بالإشارات التنجيمية. ابتداءً بالإشارة إلى ظنون المنجمين: [إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ]، وإلى التفاؤل والتشاؤم: [أَمْ لِلْإِنسَانِ مَا تَمَنَّىٰ]، وإلى عبادة الملائكة باعتبارها بنات الله: [أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ]، و[وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ]، وأنه الله هو رب نجم الشعرى الذي يُعبد: [وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشِّعْرَىٰ]. ومن ثَم انتهاءً بموضع الآيات الشيطانية المثيرة للجدل (الغرانيق العلى)، وقصتها ـ كما يرويها ابن حجر ـ أن الرسول قرأ بمكة «والنجم»، فلما بلغ «أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى» ألقى الشيطان على لسانه «تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى»، فقال المشركون: ما ذكر آلهتنا بخير قبل اليوم، فسجد وسجدوا، فنزلت هذه الآية(182).

وكما أن هذه الإشارات التنجيمية كافة حاضرة في القرآن إلى اليوم دون أن تثير إشكالاً أو تناقضاً في ذهن الفرد المسلم، فإن آية الغرانيق كانت ـ في تقديري ـ سوف تلقى نفس المصير لو أنها بقيت، مثلما قبِل عمر بن الخطاب تقديس الحجر الأسود وقبّله على مضض وقال: «إني أعلم أنك حجر، لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت النبي ﷺ يقبّلك ما قبّلتك»(183). ولا أظن أن موقف المسلمين من آية الغرانيق كان سيختلف بنفس قدر موقفهم من تقبيل الحجر الأسود، على الرغم من تناقضه الظاهري مع مبادئ الإسلام من تقديس الأحجار بالتحديد. فللعادة حكمها فيما يستهجنه الإنسان أو ما يعتاده ويقبله.

عودة إلى شواهد النجوم في القرآن يقول ابن كثير: «اختلف المفسرون في معنى قوله: والنجم إذا هوى فقال ابن أبي نجيح عن مجاهد: يعني بالنجم الثريا إذا سقط مع الفجر، وكذا روي عن ابن عباس وسفيان الثوري واختاره ابن جرير، وزعم السدي أنها الزهرة»(184). والإشارة نفسها نجدها في قوله: [وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبَارَ النُّجُومِ]. كما أقسم الله في سورة الواقعة بمواقع النجوم وعظّمها: [فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ]، وكذلك أقسم بها في سورة التكوير: [فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ]، في تفسير ابن كثير «هي النجوم»(185).

ويرى بعض المفسرين أن تعبير «أثارة من علم» الواردة في الآية: [ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ]، المقصود به علم الرمل: «عن النبي ﷺ، أو أثرة من علم، قال: الخط... وقال ابن عباس رضي الله عنهما ومجاهد وأبو بكر بن عياش أيضاً: أو أثارة من علم يعني الخط»(186).

ويقسم الله في الآيات الخمس الأولى من سورة النازعات بعدة أمور: [وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا * وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا * وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا * فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا * فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا]، وهي كلمات أشكلت على المفسرين بين من يقول هي النجوم كالحسن وقتادة(187) ومن يقول هي الملائكة كالسعدي (ت: 1376 هـ):

«فالمدبرات أمراً، الملائكة، الذين وكلهم الله أن يدبروا كثيراً من أمور العالم العلوي والسفلي: من الأمطار، والنبات، والأشجار، والرياح، والبحار، والأجنة، والحيوانات، والجنة، والنار»(188).

وتبدو اللغة الهرمسية واضحةً في هذا التفسير، بحيث لو استبدلنا كلمة الملائكة بكلمة النجوم سنحصل على نص هرمسي صريح. وهذا ما يقوله إخوان الصفا تحديداً: «إن كواكب الفلك هم ملائكة الله»(189). والعرب كانت تعتقد أن الملائكة بنات الله: [وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ]، ولا عجب فقد «خُلِقت الملائكة من نور»(190)، في إشارةٍ إلى وميض النجوم في السماء. ولعل إشارة الشاعر عمرو بن قميئة عن «بنات الدهر» هي إشارة إلى الملائكة/ النجوم:(191)

رَمتني بناتُ الدَّهرِ من حيثُ لا أرَى

فكَيفَ بمن يُرْمى، وليس برامي

* * *

في الواقع إن استحضار الأساطير السحرية عند قراءة الآيات القرآنية يفيدنا كثيراً لفهم معانيها، من ذلك أن بعض الناس جاؤوا يستفسرون الرسول عن أطوار الهلال - يبدو ذلك بمعنًى تنجيمي - [يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ]، فأجابهم القرآن بآيات توضّح أن وظيفة الهلال هي معرفة الوقت فحسب: [قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ]، ثم تواصل الآيات السرد نافيةً عادة تشاؤميّة كان يمارسها العرب، وهي أنهم «كانوا إذا أحرموا في الجاهلية أتوا البيت من ظهره»(192): [وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ]، فمواضيع الآية تظهر أن تساؤلات الناس كانت عن أساطير كهانية معتادة.

ويتكرر الإنكار لعادات العرب في التشاؤم في مواضع متعددة في القرآن والمرويات، ولعل منها ما جاء بخفض الصوت لارتباطه بأسطورة تشاؤمية. فقد كان العرب يعتقدون أن الحُمّى من الجن، ولا تصيب إلا البشر، فإذا قلّد الإنسان صوت حيوان وخدعها لن تصيبه، فكان «الرجل إذا ورد أرض وباء، ووضع يده خلف أذنه فنهق عشر نهقات نهيق الحمار، ثم دخلها، أمِنَ من الوباء»(193). قال هشام: «وكان وباؤها معروفاً في الجاهلية، وكان إذا كان الوادي وبيئاً فأشرف عليها الإنسان قيل له أن ينهق نهيق الحمار، فإذا فعل ذلك لم يضره وباء ذلك الوادي»(194)، وكانوا يسمون هذه العادة «التعشير».

يمكننا ربط هذه العادة بتقليد «الندبة» الذي تمارسه حتى اليوم قبيلة «الشحوح» الجبلية الموجودة في الإمارات وعُمان، فيمارسون عند الحرب أو الأفراح تقليداً موروثاً بإصدار أصوات عالية تحاكي أصوات الحيوانات، وكذلك تمارس قبيلة «عرب الصقر» صراخ الاستغاثة ويمارسها «العنوز» ويسمونها: الدحيّة أو الدحة. ربما جاء النهي عن هذه العادة الجاهلية ضمناً في الآية التأديبية من سورة لقمان: [وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِن صَوْتِكَ إِنَّ أَنكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ]. ويتميز العنوز بأنهم يمارسون معها الرقص وذبح جمل يسمونه «الحاشي»، حيث يتجمّع رجال القبيلة حوله على شكل دائرة ويبدؤون بالصراخ لإصابته بالذعر ومن ثَم يباغتونه بطعنه قاتلة بالسيف. ويتداولون قصة تفسّر هذا السلوك أن قبيلة بدوية في الزمن القديم قامت بمحاصرتهم، وكانت أقل منهم عدداً، لكن أفرادها قاموا بإصدار هذه الأصوات والضرب بأرجلهم على الأرض، فظن العنوز أنهم أكثر عدداً وقوة، فاستسلموا لها(195)، ولذا فالعنوز الآن ينتقمون من هذه القبيلة إلى الأبد من خلال محاكاة القصة في هذا الجمل. فهي إذن نوع من تطبيقات سحر المحاكاة.

من أهم القضايا التي أنكرها الإسلام على العرب وحَرَص كل الحِرص على تغييرها، إيمانهم أن الظواهر الطبيعية (ليل ونهار وأمطار وخصب ورعد وبرق وخسوف وكسوف، إلخ) تصدر عن الأجرام السماوية، وهو اعتقاد يعود بأصوله إلى عبادة الأجرام السماوية. والعرب كانوا يعبدون بالفعل نجم الشعرى والشمس والقمر والمشتري وزهرة وزحل والثريا وغيرها(196)، ما يتعارض تماماً مع رسالة التوحيد الإسلامية.

والقرآن يولي هذه القضايا اهتماماً بالغاً، بتأكيده المستمر والدائم أن الله هو خالق هذه الظواهر وهو المتصرف فيها حصراً وهو الذي سخرها لخدمة الإنسان: [وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ

وَاسْجُدُوا للهِّ الَّذِي خَلَقَهُنَّ]، [وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشِّعْرَى]، [وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلاَئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ]، [أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ... أَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ]، [وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالْنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالْنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ]، [وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ]، [إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللهُّ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاء فَأَحْيَا بِهِ الأرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخِّرِ بَيْنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ]، إلخ(197).

وما قام به الإسلام من تجريد الإنسان العربي من تفسيراته الوحيدة للظواهر الطبيعية يخلق عنده بلا شك فجوة معرفية، لا بُد من سدها، وهذا ما اضْطَر المفسرين منذ وقت مبكر إلى الاستيراد عن اليهود والمسيحيين فيما يُعرف في الأدبيات الإسلامية باسم «الإسرائيليات»(198)، فاستوردوا رواية تفسر حركة الشمس اليومية بأنها «تذهب تستأذن في السجود فيؤذن لها، وكأنها قد قيل لها: ارجعي من حيث جئت، فتطلع»(199)، ورواية أخرى تفسر ظواهر المد والجزر والزلازل بأن الأرض على قرن ثور، «وقرون ذلك الثور خارجة من أقطار الأرض، ومنخراه في البحر، فهو يتنفس كلّ يوم نفساً فإذا تنفس مد البحر، وإذا مدّ نفسه جزر»(200).



رسم يصوّر ملك يحمل الأرض على ظهر ثور على حوت، من كتاب «عجائب المخلوقات» للقزويني

لقد استبدل الإسلام بالنجوم الجاهلية الملائكة، أو بالأحرى سمّى الآلهة الوثنية المتمثلة في النجوم ملائكةً، وجعلها في مستوى أدنى من الإله، تأتمر بأمره، دون أن تتمتع بأي سلطة مستقلة. ربما نجد إشارة إلى ذلك في الآية القرآنية: [وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ]، والتي لها قراءة أخرى: [وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِنْدَ الرَّحْمَنِ]، والرحمن إله عربي سابق على الإسلام. وسيشهد العرب عملية إحياء لهذه الآلهة في العصر العباسي، تحت ذريعة علم النجوم الذي سيحمل لواءه الصابئة، أصحاب التراث العريق في عبادة النجوم.

من تبديلات الإسلام للمعتقدات حول الأجرام السماوية: «لا تقولوا قوس قزح، فإنما القزح شيطان، ولكنها القوس»(201). فأما جبريل: فمُوكّل بالرياح والجنود، وأما ميكائيل: فموكل بالقطر والنبات، والرعد ملك من الملائكة اسمه الرعد، والبرق سوط من نور يزجر به الملك السحاب، وكانت قبيلة «بارق بن عدي» تعبد البرق ومنه اسمهم، فاستُبدِلت بعبادة البرق نسبتها إلى ملك: «والبرق طرف ملك يقال له روفيل، وهناك ملك موكل بالسحاب يلم القاصية، ويلحم الرابية، في يده مخراق، فإذا رفع برقت، وإذا زجر رعدت، وإذا ضرب صعقت...»(202).

وهذا الأخير يذكّرنا بالإله «ثور» حامل المطرقة المرتبط بالرعد والبرق والعواصف في الأساطير الإسكندنافية. وكانت أغلب شعوب العالم تقدس كوكب الزُهرة، فهو «فينوس» (Venus، أفروديت) إلهة الجنس والحب والجمال والتضحية عند البابليين، فأدمجها المفسرون في تفسير قصة الملكين هاروت وماروت(203). وليس مستغرباً أن تجد هذه الأساطير طريقها إلى تفسير القرآن، إذا ما لاحظنا الشبه الكبير بين بعض آياته وأساطير المنطقة، وذلك مثل الآية: [وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ] {الأنبياء: 33}، فلنقارنها بأسطورة رحلة الإله «رع» المصرية التي تفسر ظاهرتي الليل والنهار بأن الإله «رع» يحملهما معه على قارب (فلك) يسبح بهما من المشرق إلى المغرب بشكل يومي. على أن نلاحظ أيضًا أن كلمة (فَلَك) في هذه الآية جاءت بالفتح، وهو أمر شاذ عن جميع موارد كلمة (فلك) الأخرى في القرآن، حيث وردت في نحو عشرين موضعاً، كلها مضمومة (فُلك) بمعنى سفينة، ما يرجّح أن تشكيلها بالضمّ هو خطأ ناتج عن تأخر عملية جمع القرآن وتنقيطه وتشكيله.



الإله رع (الشمس) في رحلته الليلية في العالم التحتي عابراً من الغرب إلى الشرق.

السحر في الروايات

أما في الروايات الإسلامية فقد ورد استفسار الصحابة من الرسول عن حقيقة التنجيم كما في صحيح مسلم: «يا رسولَ اللهِ! إنَّ الكهّان كانوا يحدثوننا بالشيء فنجده حقّاً. قال: تلك الكلمةُ الحقُّ، يخطفُها الجنيُّ فيقذفها في أذن وليِّه»(204). إننا نرى الرسول هنا معترفاً بصدق الكهّان. وجرى حديث عن السحر والسحرة في بيت الرسول فبادرت إحدى نسائه بالقول: «هذا من حديث خرافة قال: لا، وخرافة حقّ»(205). وتذكر كتب الحديث أن «حفصة» زوجة النبي قتلت جارية لها سحرتها(206) دون تزويدنا بتفاصيل القصة، مع ما هي عليه من خطورة.

وروي عن الرسول قوله: «إذا طلع النجم رُفِعَت العاهة عن أهل كل بلد»(207)، «وقال ابن عباس: كان علم النجوم من النبوّة»(208)، «وعن ميمون بن مهران: إياكم والتكذيب بالنجوم، فإنه علم من علم النبوة»(209). كما يذكر الزمخشري عدة روايات تؤيد التنجيم: «إياكم والتكذيب بالنجوم، فإنه علم من علم النبوة»(210). وقال ابن عباس عن النجوم: إنه «من علوم النبوة، وليتني كنت أحسنه»(211)، ويروي الزمخشري: «من اقتبس علماً من علم النجوم من حملة القرآن ازداد به إيماناً ويقيناً»(212)، وهذه الرواية بالذات هي الرواية المضادة لحديث آخر: «من اقتبس علماً من النجوم، اقتبس شعبة من سحر، ما زاد زاد، وما زاد زاد»(213). وليس من السهل الجزم بأي منهما سبقت الأخرى.

وتذكر المرويات ممارسة أو اعتقاد الرسول نفسه بعض أنواع التشاؤم أو التفاؤل، مستدلاً بعلامات كهانية مختلفة(214)، منها أن في غزوة بني المصطلق «هبّت على الناس ريح شديدة آذتهم وتخوّفوها، فقال رسول الله: لا تخافوها، فإنما هبت لموت عظيم من عظماء الكفار. فلما قدموا المدينة وجدوا رفاعة بن زيد بن التابوت... مات في ذلك اليوم»(215). إن لهذا الاعتقاد انتشاراً واسعاً بين الشعوب البدائية، يقول ليفي بريل: «يظن الأهالي أن لبعض الموتى الجدد تأثيراً غيبياً على الظواهر الطبيعية، وخصوصاً تلك الظواهر التي لها أهمية حيوية كالعواصف الشديدة»(216).

وفي مسند أحمد: «عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ يحب التيامن في طهوره، ونعله، وفي ترجّله»(217). وفي الترمذي: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله»(218).

وفي موطأ مالك(219) أن امرأة جاءت إلى الرسول تشكيه أن قومها كانوا أصحاب مال وخير، فلما انتقلوا إلى العيش في أرض معينة ضاع المال وقلّ الخير، فتشاءم الرسول من هذه الأرض وأمرهم بالارتحال عنها: «دعوها... ذميمة»، ويعقّب ابن عربي (الفقيه) على هذا الأثر بقوله: «وكان النبي يتفاءل بالأسماء الحسنة للرجال والبقاع، وذلك كثير»(220).

العطاس والتثاؤب

من المعتقدات السحرية التي عالجها الإسلام أيضاً هو الأمر بحمد الله عند العطس، والرد على ذلك بالدعاء بالرحمة، وهذه الوصية إنما هي استعاضة عن التشاؤم الجاهلي بالتفاؤل الإسلامي. كان العربي قبل الإسلام إذا سمع عطساً من أحدهم يتشاءم به ويقول له: أسأل الله أن يجعل شؤم عطاسك بك لا بيَ، فغيّر الإسلام ذلك(221). تتفق شعوب العالم على إجابة العاطس بتمني الصحة له أو مباركته، وقد لاحظ إدوارد تايلور التشابه الكبير بين شعوب العالم القديمة والحديثة فيما يقوله المرء عند العطاس أو الرد عليه وذكر عدة أمثلة من قبائل الزولو في جنوب إفريقيا وقبائل غينيا ونيجيريا، وعند الهنود واليونان والرومان، كما لاحظ تشابهها بين مختلف الأديان واللغات(222). في ويكيبيديا الإنجليزية مقال بعنوان «الرد على العاطس» يحتوي قائمة بصيغ الرد على العاطس بأكثر من تسعين لغة مختلفة كلها بالمعنى نفسه. إن تمني الصحة أو المباركة أو طول العمر للعاطس يعود إلى أسطورة بدائية تقول إن الهواء هو الروح، وأن العطاس خروجُ لها. لذلك كان أهالي ساحل العبيد (جمهورية بنين) المتحدثين بلغة «إيوي»، يفضلون للنائم ترك فمه مفتوحاً ليفسح المجال لروحه

في العودة إلى جسمه. ويحصل الشيء ذاته أثناء الأكل، فيجب أخذ الحيطة والحذر لئلا تتسرب الروح عند فتح الفم، لذلك يغلق قوم الـ«باتاك» وقوم «زامفيمانيلو» في مدغشقر منازلهم تماماً أثناء الولائم كي تبقى الروح داخل المنزل(223). وانعكست هذه الفكرة على الأديان الإبراهيمية، فنجدها ضمن أسطورة الخلق ومباركة الرب لآدم عند خلقه أو منحه (نفخة الحياة)(224) التي نفخها الله في آدم عند خلقه. وفي الآثار الإسلامية أنه لما خلق اللهُ آدمَ ونفخ فيه الروحَ، عطس(225). قال القرطبي(226): «من سبق العاطس بالحمد أمن من الشوص واللوص والعلوص (أسماء أمراض)». والمُلاحَظ أن النَفْس أي الروح والنَفَس أي التنفّس من الجذر نفسه(227)، ولعل الثاء في كلمة النفث مقلوبة عن سين في الأصل(228). فيبدو أن للصيغة الإسلامية لتشميت العاطس علاقة مباشرة بأساطير (النفخ = الخصب). وانطلاقاً من الفكرة نفسها كان العرب الجاهليون يحاولون جهدهم حبس العطاس وكتمه، وإذا سمعوا عاطساً تمنوا له السوء(229). وفي الإسلام يقال للعاطس «يرحمك الله» وكأنه مات. وكان اليهود يتعطّسون عند النبي، غالباً لإنزال الشؤم به، فكان يرد عليهم «يهديكم الله ويصلح بالكم»(230)، أي يهديكم إلى الإسلام، فأصبحت هي صيغة الرد الإسلامي حتى اليوم.

وللتثاؤب أيضاً شؤم وهو مذموم في الأحاديث ويُعَد مدخلًا للشيطان، إلا أن الإسلام لم يطهّرِ التثاؤب من معناه السلبي مثلما فعل مع العطاس. جاء في صحيح مسلم: «إذا تثاءب أحدكم، فليمسك بيده على فيه، فإن الشيطان يدخل»(231). وقد لاحظ تايلور عادة المسلمين بتغطية أفواههم عند التثاؤب بظهر الكف، واعتبر ذلك امتداداً لوصية التلمود اليهودي: «لا تفتح فمك للشيطان»(232). ربما يوجد سبب إضافي لعدم إلغاء الإسلام لشؤم التثاؤب، وهذا أمر في تقديري يعود إلى ظاهرة «عدوى التثاؤب» التي نلاحظها جميعاً، وليست موجودة في العطاس. قال المعري في وصف هذه الظاهرة:

تثاءَبَ عمروٌ، إذ تثاءَبَ خالدٌ

بعَدْوى، فما أعدتَنْيَ الثُؤَبَاء(233)

والعدوى - كما سنوضح - عند العرب هي تأثير سحري (أنكره الإسلام في البداية ثم أقره)، لذلك ارتبط التثاؤب بالشيطان، فجاء في الآثار: العطاس من الرحمٰن والتثاؤب من الشيطان. وعند أبي داوود: إن الله يحب العطاس، ويكره التثاؤب، فإذا تثاءب أحدكم فليرده ما استطاع، ولا يقل: هاه هاه، فإنما ذلكم من الشيطان، يضحك منه(234).

العدوى

مما يدخل في المعتقدات السحرية التي أكدها الإسلام وحاربها في الوقت نفسه هو الاعتقاد بالعدوى. «وقد كان الجاهليون يعرفون عدوى بعض الأمراض، فكانوا يتجنبونها ولا يقتربون من المريض المصاب بها، فكانوا إذا أصيبوا بأوبئة، فروا إلى أماكن بعيدة سليمة تهرباً منها، وحجروا على المريض، لئلا يقرب منهم، فينتقل المرض إليهم»(235).

والعدوى في تلك الأيام لم تكن معتقداً علمياً يفسر انتقال المرض من شخص إلى آخر عبر انتقال الميكروبات، بطبيعة الحال! بل كان الاعتقاد بالعدوى (والمرض عموماً) أنها انتقال نفساني سحري (Law of contagion)، والشواهد على ذلك كثيرة نستعرض بعضها هنا ابتداءً بما رواه البخاري من التحذير من مجرد النظر إلى المريض: «لا تُديموا النظرَ إلى المجذومينَ»(236)، وحديث أن مجذوماً أراد مبايعة النبي، فقال النبي: «إني قد بايعته فليرجع»(237)، وحديث «ثلاث لا يعاد صاحبهن: الرمد، وصاحب الضرس، وصاحب الدمل»(238)، وحديث آخر يزعم أن مجرد النظر إلى الحيّات يُفقِد البصر ويُسقِط الجنين في بطن المرأة الحامل: «اقتلوا الحيّاتِ، واقتلوا ذا الطُّفيَّتينِ والأبترَ، فإنهما يطمسان البصرَ، ويستسقطان الحبَلَ»(239).

ومن أبرز الشواهد على نفسانية العدوى، مفهوم العين الحاسدة التي يؤثر فيها الحاسد في المحسود أو ممتلكاته بمجرد النظر والتمني النفساني، وفي سورة البقرة آية تشير إلى أن الحسد قوة نفسانية: [حَسَداً مِنْ عِنْدِ أَنفُسِهِم]، والنصوص في ذلك أكثر من أن تُحصى، أبرزها الاستعاذة من الساحرات والحاسدين في سياق واحد في سورة الفلق: [مِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ * وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ]، والحديث الشهير: «العينُ حقٌّ»(240).

فهذه الآثار بمجموعها تثبت العدوى، ولكنها تتصادم مع آثار أخرى تنكر العدوى: «لا عَدوى ولا هامَ ولا صَفَرَ»(241)، والصفر دابة يقال إنها أعدى من الجرب عند العرب، فأبطل النبي عدواها(242). وروايات أخرى تنهى عن تجنب العدوى، منها أن الرسول «أخذ بيد رجل مجذوم فأدخلها معه في القصعة، ثم قال: كل، ثقة بالله وتوكلاً على الله»(243)، و«وعن عائشة قالت: كان لنا مولى مجذوم فكان يأكل في صحافي ويشرب في أقداحي وينام على فراشي»(244). وهناك آثار أخرى تثبت العدوى ولو بشكل غير مباشر، منها حديث الأعرابي الذي سمع قول الرسول «لا عدوى» فسأله: «يا رسول الله، فما بال إبلي، تكون في الرمل كأنها الظِباء، فيأتي البعير الأجرب فيدخل بينها

فيُجربِها؟ فقال: فمن أعدى الأول؟»(245)، ففي هذا الحديث لا ينكر الرسول العدوى النفسانية، ولكنه ينسبها إلى الله. ومن هذا التضارب في الآثار أن أبا هريرة روى حديثين متضاربين عن العدوى، ما سبب مشادة كلامية بينه وبين ابن عمه، حيث يجادله ابن عمه أنه كان يروي حديث «لا عدوى» ثم توقف عن روايته واكتفى برواية تثبت العدوى: «لا يورد ممرض على مصح»، فأنكر أبو هريرة أنه روى الحديث الأول!(246)

وكُتُب الحديث حافلة بصنوف التوفيق بين أحاديث العدوى، دون جدوى. وربما يوجد خلف هذا التراجع عن إنكار العدوى في روايات أبو هريرة حادثة هامة لاحظها الدكتور توفيق فهد وبنى عليها فرضية تفسر هذا التراجع، فبالعودة إلى السيرة النبوية وتحديداً حادثة وباء الجحفة، عندما قدم الرسول إلى المدينة وهي «أوبأ أرض الله»، أصيب خيرة الصحابة بحمّى شديدة، وحتى ذلك الوقت كانت العدوى ما تزال مُنكَرة باعتبارها من أنواع التشاؤم الكهاني الجاهلي التي كان قد نفاها الرسول. فكان ممن أصيب بعدوى الحمى هذه أبو بكر، وكان يلعن في سخط مسمياً المدينة «أرض الوباء»: «اللهم العن شيبة بن ربيعة، وعتبة بن ربيعة، وأمية بن خلف كما أخرجونا من أرضنا إلى أرض الوباء»، قال هشام: «وكان وباؤها معروفاً في الجاهلية»(247)، فسمع الرسول تذمُّر أبي بكر وكان حريصاً على إعلاء شأن المدينة في نفوس أصحابه، خصوصاً في تلك المرحلة الحساسة من بداية تأسيس الدعوة الإسلامية، فتوجه بالدعاء أمام الصحابة، بدعاءٍ فيه اعتراف بحقيقة العدوى فقال: «اللهم حبب إلينا المدينة كحبنا مكة أو أشد، اللهم بارك لنا في صاعنا وفي مدنا، وصححها لنا، وانقل حمّاها إلى الجحفة»(248).

نقل الشر إلى كائن آخر

وتُستكمل هذه الأسطورة برواية أخرى على لسان عبدالله بن عمر، تثبت الاستجابة لدعاء الرسول بنقل المرض: «رأيت امرأة سوداء ثائرة الرأس خرجت من المدينة حتى قامتْ بمِهْيَعَةَ، فأوَّلْتُ أن وباءها نقل إلى مهْيعة، وهي الجُحْفة»(249). أما البخاري فيرفع الرواية للرسول نفسه ويجعلها على لسانه. والجحفة منطقة تبعد عن مكة نحو 183 كم شمالاً وكان يسكنها اليهود حينئذ، وطقس نقل المرض هو إحدى تطبيقات سحر العدوى التي مارسها الإنسان منذ مراحله البدائية: «لجأ البدائي إلى وسائل متعددة الأوجه ماكرة وأنانية لإراحة نفسه على حساب جيرانه»، كما يقول فريزر مقدماً عدداً من أمثلة لشعوب تمارس طقوساً للتخلص من المرض عبر نقله إلى الآخرين أو إلى الأعداء(250).

بعد هذه الحادثة قال الرسول: «على أنقاب المدينة ملائكة، لا يدخلها الطاعون»... فيبدو أن رواية «لا يورد مُمْرِضٌ على مُصِحٍّ» ظهرت بعد هذا الدرس القاسي. لكن الروايتين ظلتا عالقتين في ألسنة الرواة من بعد، حتى وصلتا ابن عمر الذي يظهر في إحدى الروايات متطاولاً بشكل واضح في مخالفة تحذير الرسول من التطير، ومقابلة قول الرسول بقوله هو (الرسول قال... ولكني أقول): «خرج ابن عامر إلى المدينة فإذا هو في طريقه بنعامات خمس، فقال لأصحابه: قولوا في هذه. فقال بشر بن حسان: بلغني أن رسول الله ﷺ قال: «لا عدوى ولا طيرة»، ومن علم شيئاً فليقله، ولكني أقول: فتنة خمس سنين»(251).

لم يقتصر التخلص من الشر في الإسلام على نقله إلى البشر فحسب، إذ تماماً كما تعتقد معظم شعوب العالم، يمكن نقل الشر إلى حيوان أيضاً، فتستخدم الحيوانات كأدوات تبعد الشر أو تنقله... عندما يُصاب أحد أفراد المور بصداع يضرب خروفاً أو عنزاً حتى يسقط أرضاً معتقداً أن الصداع ينتقل إلى الحيوان. وفي مراكش يربي أكثر الأغنياء خنزيراً في حظيرتهم كي يبعد الجان والأرواح الشريرة عن الخيل فتدخل في الخنازير. وفي الجزيرة العربية عندما يتفشى الطاعون، يقود الناس أحياناً جملاً في أرجاء المدينة كي يأخذ الجمل الوباء، ثم يخنقونه في مكان مقدس ويتخيلون أنهم تخلصوا من الجمل والطاعون في آن معاً. وعندما يتفشى جدري الماء في «فورموزا»، يسوق البدائيون هناك شيطان المرض إلى داخل خنزيرة، ثم يقطعون أذنيها ويحرقونها معتقدين أنهم بهذه الطريقة قد تخلصوا من الوباء(252). ويذكر المقريزي أن أهالي حضرموت يذبحون غنمة للمريض فينتقل مرضه إلى أم الغنمة المذبوحة(253). وكان العرب قبل الإسلام يعتقدون أن الصبي إذا أصيب ببثور في شفته، فإن علاجه بأن يأخذ منخلاً على رأسه ويمرّ بين بيوت الحيّ، وينادي: الحلأ الحلأ، فُيلقى في منخله من هاهنا ثمرة، ومن هاهنا كسرة، ومن ثمّ بضعة لحم، فإذا امتلأ، نثره بين الكلاب، فيذهب عنه البثر، غالباً لاعتقادهم أن المرض ينتقل إلى الكلاب(254).

وقد وصل هذه الاعتقاد وما تُبنَى عليه من ممارسات إلى الأديان الإبراهيمية، إذ نرى ذلك في طقس «كابَّاروت» الذي يمارسه اليهود في يوم الغفران بأن يمسك أحد أفراد الأسرة بدجاجة ويمررها على رؤوس البقية حتى تعلق ذنوبهم بالدجاجة. وفي الكتاب المقدس، وتحديداً سفر اللاويين، نجد طقس «تيس الخطيئة»: [ثُمَّ يَذْبَحُ تَيْسَ الْخَطِيَّةِ الَّذِي لِلشَّعْبِ، وَيَدْخُلُ بِدَمِهِ إِلى دَاخِلِ الْحِجَابِ. وَيَفْعَلُ بِدَمِهِ كَمَا فَعَلَ بِدَمِ الثَّوْرِ: يَنْضِحُهُ عَلَى الْغِطَاءِ وَقُدَّامَ الْغِطَاءِ،

فَيُكَفِرُ عَنِ الْقُدْسِ مِنْ نَجَاسَاتِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَمِنْ سَيِّئَاتِهِمْ مَعَ كُلِّ خَطَايَاهُمْ].

وفي إنجيل متّى يستقبل يسوع [مَجْنُونَانِ خَارِجَانِ مِنَ الْقُبُورِ هَائِجَانِ جِدًّا]، فيُخرِج يسوع الشياطين منهما ويجعلها في قطيع خنازير كان بعيداً منهم: [فَخَرَجُوا وَمَضَوْا إِلَى قَطِيعِ الْخَنَازِيرِ، وَإِذَا قَطِيعُ الْخَنَازِيرِ كُلُّهُ قَدِ انْدَفَعَ مِنْ عَلَى الْجُرُفِ إِلَى الْبَحْرِ، وَمَاتَ فِي الْمِيَاهِ].

الحج

كما يذبح المسلمون أضحية العيد، ويشاركهم فيها الحجاج بذبح «الهدي» ضمن طقوس الحج والتطهر من الذنوب، وكانت العرب في الجاهلية تعلق قلادة أو نعلين على البهيمة المزمع تقديمها قرباناً في الحج، وكانوا يشقون جلدها، أو يطعنونها في أسنمتها في أحد الجانبين بمبضع أو نحوه، وقيل: طعن في سنامها الأيمن حتى يظهر الدم ويُعرف أنها هدي. يقول جواد علي: وكان بعض أهل الجاهلية يسلخون جلود الهدي ليأخذوها معهم. ويتفق هذا مع لفظة «تشريق» التي تعني تقديم اللحم. ومنها سميت أيام التشريق، وهي ثلاثة أيام بعد يوم النحر(255). واستمرت هذه الطقوس في الإسلام(256) ومارسها الرسول بكل دقة كما في صحيح مسلم: «دعا بناقته فأشعرها في صفحة سنامها الأيمن، وسلت الدم، وقلدها نعلين»(257). ويعترف الرسول حسبما نقل ابن الكلبي أنه كان يشارك قريشَ طقوسها تجاه الأصنام، في رواية نادرة نجت بأعجوبة من مقص الرقابة: «أهديت للعزى شاة عفراء وأنا على دين قومي»(258).

ولعله من المفيد في هذا السياق التنبيه إلى صيغة استحلاف او استقسام معروفة في اليمن حتى اليوم، وهي «قلّدك الله» أو في صيغتها الكاملة «قلّدك الله قلادة»، بمعنى «أستحلفك بالله»، ويعظمّ اليمنيون وخاصة أهل القرى هذه الكلمة ربما أكثر حتى من نظيرها الإسلامي، ويبدو أن أصلها قديم بدليل ما ذكره المسعودي من قول عمر بن مَعدي كَرِب الزُبيديّ، مفاخراً أنه ابن ملوك اليمن الذين يمارسون تقليد البهائم في شهر رجب(259).

وأنا أفترض لأصل هذه الصيغة اليمنية للحلفان احتمالين اثنين، الأول أنها نوع من استقسام الشخص بتقليده قلادة مَجازيّة ليقول الحقيقة، مثل استقسام أو استنطاق أصنام المعابد للحصول على النبوءات والحقائق خاصة عند الإله «حلفن». والاحتمال الثاني أنها استعارة لإعطاء الشخص الأمان ليعترف بالصدق مثلما تُعطى البهيمة الأمان عند الحج بتعليق القلادة عليها. وكلتا

المارستين كانتا في اليمن: تقليد البهائم في رجب (حسب الروايات الإسلامية (260)، واستنطاق الأصنام وتقليدها (حسب النقوش الأثرية)(261).

وربما يكشف لنا هذا الربط إيتيمولوجياً العلاقة بين كلمة «المنطق» بمعنى الكلام و«المنطق» بمعنى الرِباط. لأن وظيفة القلادة (الشبيهة بالرِباط أو النِطاق) هي أن يَنطق الصنم ويتكلم بالغيب، لا سيّما وأن أقدم ذكر لكلمة «منطق» بمعنى رِباط في التراث العربي كان على لسان الكاهنة اليمنية «عُفيراء الحميرية»(262).

وفي الحج الإسلامي أيضاً يتخلص المسلم من معاصيه بمس الحجر الأسود، حسب الحديث أنه «نزل الحجر الأسود من الجنة، وهو أشد بياضاً من اللبن فسودته خطايا بني آدم»(263)، ويذكر الإخباريون من ممزيات الحجر الأسود أنه يطفو على الماء ولا يحمو بالنار(264)، وأظن أن الحجر الأسواد كان هو حجر البوميس البركاني (Pumice) الذي يتغير لونه من الأسود إلى الأبيض، ومن خواصه أنه يطفو على الماء ولا يَسخُن بسهولة بسبب شكله وتركيبته، وينتشر هذا الحجر في مختلف جبال الجزيرة العربية. ويبدو أن هذه الخاصية اللونية في بعض الأحجار جعلتها مقدسة في العصور القديمة وبالغ الناس في وصفها، وهناك أثر منسوب إلى ابن الحنفية يقول فيه إن الحجر الأسود مجرد حجر عادي من «بعض هذه الأودية»(265) ولدينا شواهد عديدة لتقديس الأحجار بين العرب(266). فنجد الروماني أنطونيوس بلاسنتينوس Antoninus Placentinus يحكي بعجب أن العرب في سيناء أقاموا لأنفسهم وثناً من الرخام الأبيض الثلجيّ.. وعندما يظهر القمر معلناً عن موعد الاحتفال، يبدأ هذا الحجر في تغيير لونه قبل أن تبدأ العبادة، وعند بدء العبادة يكون قد أصبح أسوداً مثل الزفت، وعندما ينتهي الاحتفال يعود إلى لونه الأصلي الأبيض(267). أما جواد علي فيربط بين الحجر الأسود ومعبد يمني اسمه في النقوش (حجرم قحمم) وتعني ترجمته الحرفية: الحجر الأسود(268).

ونقلُ الشر إلى الأحجار طقس لاحظه الأنثروبولوجيون في قبائل عدة، من ذلك أن يقوم الأفراد المتعبون بضرب أنفسهم بالحجارة معتقدين أنهم بذلك ينقلون الإرهاق إلى الحجارة، وهناك معتقد مشابه في سولومون وجزر البانك حيث اعتاد السكان الأصليون رمي العصي والحجارة والأوراق على كومة في منحدر شديد أو عند بداية ممر صعب قائلين: اذهب يا تعبي إلى هناك(269). والحج الإسلامي عموماً مليء بالطقوس السحرية، مثل رمي نُصب الجمرات باعتبار الرمي يقع على الشيطان بتأثير سحر المحاكاة، وهي ممارسة لها نظيرها في

الجاهلية إذ كان الرجل في الجاهلية إذا غدر الذمّة جُعِل له تمثال من طين ونصب وقيل: أَلا إنّ فلاناً قد غدر فالعنوه، وقيل في هذه العادة شعراً: (270).

فلنقتلنّ بخالدٍ سرواتكم

ولنجعلنّ لظالمٍ تمثالا

ويرجّح زويمر أن رمي الجمرات هو من أنواع نقل الشر إلى الأحجار، حيث يتخلص الحجاج من ذنوبهم بنقلها إلى الجمرات ورميها على الشيطان. (271).

وكذا محرمات الإحرام التي لاحظ «فريزر» علاقتها بالفكر السحري وقال: «يمتنع الحجاج المسلمون إلى مكة من ارتداء العقد والخواتم لأنهم في حالة من الطهارة والقداسة، ربما تعود هذه الأصول إلى منشأ واحد ويمكن أن نبحثها مجتمعة»(272). وتخمين فريزر صحيح، وينطبق مع كلام ابن كثير الذي قال بوضوح: إن «العرب كانوا لا يطوفون بالبيت في ثيابهم التي لبسوها، يتأولون في ذلك أنهم لا يطوفون في ثياب عصوا الله فيها»(273)، فهي فكرة سحر الاتصال نفسها التي تظهر هنا في اعتقاد اتصال المعاصي بالثياب، فيكون الحل بالتخلص منها. ولذلك نرى العرب حسب روايات الإخباريين يطوفون في الحج عراةً من الملابس تماماً، رجالاً ونساءً(274)، ويمكننا مقارنة ذلك اليوم بحجّ الهندوس عراة في نهر الجانج الذي يقدسونه ويعتقدون أنه نهر من جنة، مثلما يعتقد المسلمون أن بئر زمزم من الجنة. فكان أن خفف الإسلام من هذا الطقس إلى المنع من عدة أنواع من اللباس بدلاً من منع اللباس بالكامل، جاء في البخاري: «لا تلبسوا القميص، ولا السراويلات، ولا العمائم، ولا البرانس إلا أن يكون أحد ليست له نعلان، فليلبس الخفين، وليقطع أسفل من الكعبين، ولا تلبسوا شيئاً مسه زعفران، ولا الورس، ولا تنتقب المرأة المحرمة، ولا تلبس القفازين»(275). ويبدو أن أصل النهي عن لبس المخيط هو أيضاً جاهلي، حيث كان الحمس (الفئة المتشددة في طقوس العبادة المتعلقة بالكعبة) في الإحرام «لا ينسجون مظال الشعر»(276).

وليس ذلك بالشيء المستغرب بالنظر إلى ممارسة عرب الجاهلية للحج، فهي ممارسة وثنية في الأصل استوعبها الإسلام لضرورة التأسيس وللمكانة العظيمة للحج والكعبة في نفوس العرب ما يسهّل عليه ضم الأتباع، إذ تظهر هذه السياسة في قول الرسول لعائشة: «يا عائشة لولا قومك حديث عهدهم بكفر، لنقضت الكعبة»(277)، يعني لولا عظم شأن الكعبة في نفوسهم واعتيادهم أمور الجاهلية لهدمت الكعبة وأعدت بناءها. فقد شذّب الرسول ما

أمكن تشذيبه من ممارسات وثنية واضحة وصارخة بشكل لا يمكن التغاضي عنه، وبقي الكثير منها مستتراً في هيئة طقوس. نستدل على ذلك من خلال ما وصلنا عن الحجّ اليمني إذ مارس اليمنيون الحج السنوي إلى «إل مقه» (إله القمر) في مأرب، في شهر «ذن حجن» (ذي الحجة)، وكان الحج إجبارياً للجميع حتى الأطفال والنساء، وهناك حج يكون في مواعيد غير ثابتة يشبه أداء العمرة في الإسلام(278). وكانت لهم محظورات للحج منها: الصيد والجماع والجدال في الحج، وعلى من يرتكبها الكفّارة(279). قارن هذه المحرمات بالآية القرآنية التي تعدد محرمات الحج إلى مكة: [لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ * فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدَالَ فِي الْحَجِّ]. {المائدة: 95}، {البقرة: 197}. كما كان من طقوس الحج الطواف، وتقديم الأضحية السليمة، وتقصير الشعر، والاغتسال، وكلها طقوس مشابهة للحج الإسلامي(280).

محرمات العرب

وكانت للعرب محرمات سحرية عديدة جمعها النويري في باب واحد، من كتاب (نهاية الأرب)(281): منها أن الناقة إذا أنتجت خمسة أبطن عمدوا إلى الخامس ما لم يكن ذكراً فشقّوا أذنها، وسمّوها «البحيرة». وإذا بلغت عدد الإبل عند الرجل مئة، أعلن تحريم الركوب على أحدها. وإذا بلغت إبله ألفاً فقأ عين الفحل قائلاً: إن ذلك يدفع عنها العين والغارة.

وإذا وضعت الشاة سبعة جِملان عمدوا إلى السابع، فإن كان ذكراً ذُبح، وإن كان أنثى تُرِكَت في الشاء، وجعلوا لبن الأنثى منها للرجال ومحرماً على النساء. وكان الرجل يسيّب الشيء من ماله، إما بهيمة وإما إنساناً، فتكون حراماً أبداً، منافعها للرجال دون النساء، ويسمونها «السائبة». وجاء الإسلام محرماً لكل ذلك في الآية القرآنية: [مَا جَعَلَ اللهُ مِن بَحِيرَةٍ وَلاَ سَائِبَةٍ وَلاَ وَصِيلَةٍ وَلاَ حَامٍ] {المائدة: 103}.

ومن عاداتهم كذلك أن الحيوان إذا صار ولده جداً وله أحفاد، حرموا استخدام ظهره فلا يُحمل عليه ولا يركبه أحد، ولا يمنع من شرب الماء ولا المرعى، فإذا مات احتسبوه للآلهة، واشترك في أكل ميتتهِ الرجال والنساء. وتحدث القرآن عن هذه الممارسة تحديداً: [وَقَالُواْ مَا فِي بُطُونِ هَـذِهِ الأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَى أَزْوَاجِنَا وَإِن يَكُن مَّيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاء] {الأنعام: 139}.

وكانت عند الجاهليين عادة «حبس البلايا»، وهي أن الرجل إذا مات، ربطوا ناقته على قبره، وشدوا رأسها إلى ذيلها مع تغطية رأسها، وعلى ما يبدو أن

الغرض من ربط الناقة هو نقل معاصي صاحبها الميت إليها، ليرقد هو في قبره طاهراً، إلا أن الدميري يذهب بعيداً في تفسيرها ولا أتفق معه «أنهم إنما يفعلون ذلك ليركبها صاحبها في المعاد، ليحشر عليها، فلا يحتاج إلى أن يمشي». وأنا استبعد هذا التفسير لعدة أسباب: أن الناقة لا تُدفن مع الميت كما يفعل المصريون في دفن مقتنيات الميت لاستخدامها في الحياة الأخرى، ولم تنقل الروايات أن العرب مارسوا هذا النوع من الطقوس، باستثناء ما كشفت أعمال التنقيب في جنوب الجزيرة العربية، كما أن هذه الناقة في هذا الوضع إذا هربت فإنهم لم يكونوا يرجعونها بالقوة، بل لا يجرؤون على منعها من الشرب ولا المرعى، ربما خوفاً من عدوى الشر أن تصيبهم بعد أن أخذته من الميت، مما يرجح أن غرض ربطها ليس متعلقاً بحياة أخرى للميت.

أيضاً من الممارسات التي يظهر فيها السحر التعاطفي عند العرب هو ما تمارسه النساء عند موت رجل عزيز عليهن، فكانت النساء يحرمن البكاء على المقتول إلا أن يُدرك بثأره، فإذا أدرك بثأره بكينه. وإذا مات للمرأة زوجها فإنها تدخل في بيتٍ مصنوع من الشجر أو القصب وترتدي شرّ ثيابها ويُحرم عليها مس العِطر وتظل على هذه الحال عاماً كاملاً. وهذه الممارسة تشبه ما تقوم به نساء قوم «شاسواب» في كولومبيا البريطانية، حيث تُمنع الأرامل في فترة الحِداد من لمس رؤوسهن أو أجسادهن أو أواني الطعام، ويتوجب عليهن أن يبنين بيتاً بجانب جدول ماء يستحمَّنْ منه بانتظام، ولا يقترب الصيادون من هؤلاء لأن وجودهن يأتي بالنحس. ويرى فريزر أن هذا الحَجر سببه افتراض وجود شبح الميت الذي يحوم حولهن(282).

بالنسبة إلى المرأة العربية فإنها كانت تبقى في هذه الحال المُزرية عاماً كاملاً، ثم بعد انقضاء العام، يؤتى بداية: حماراً أو شاة أو طيراً، فتتمسح بها ثم تأخذ منها بعرة وتدحرجها على ظهر الدابة وترميها، وهنا نلاحظ سحر المحاكاة والعدوى من خلال نقل المرأة شيئاً خبيثاً منها إلى هذا الحيوان من خلال اللمس. وكانت العرب تعتقد أن أي حيوان تمسه المرأة وهي على هذه الحال، فإنه يموت من فوره. ورميها للبعرة فيه سحر محاكاة التخلص من الشر من خلال رميه، أو حسب تعبير الدميري «أنها ترى أن هذا الفعل هيّن عليها مثل البعرة المرميّة».

وكما هو متوقع، فقد عَدَل الإسلام {كما فعلت اليهودية لاحقاً(283)} عن هذه الممارسة ولكنه لم يتخلص منها تماماً، بل استوعبها وخفف من السوء الذي تصيب المرأة نفسها به من أوساخ وأقذار، إلى مجرد تحريم التطيّب والخروج من المنزل، وقلّص مُدة الحِداد من عام كامل إلى أربعة أشهر وعشرة أيام كما

في الآية: [وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً] {البقرة: 234}. ولم يكن هذا التعديل من باب التدرّج في الإلغاء، فهناك رواية تدلّ أن الرسول كان حازماً في استمرار هذه العادة الجاهلية، ولكن وفق شروطه الجديدة. نفهم ذلك من روايةٍ عن امرأة توفي زوجها، فاشتكت عينها، وذهبت تستأذن الرسول في استخدام العلاج بالكحل (والكحل من الزينة المحرمة عليها خلال مدة الحِداد)، فنهاها الرسول وعاتبها قائلاً: لقد كانت إحداكن تمكُث في بيتها، في شر أحلاسها، فإذا مر كلب رمت بعرة، فهلا، أربعة أشهر وعشراً؟)(284). إن اعتقاد نجاسة أهل الميت يعود إلى نجاسة الميت نفسه، وهي فكرة نجدها في مجتمعات عدة. في مصر مثلاً نجد أن أهل الميت لا يأكلون إلا بعد دفنه، وإذا رجعوا إلى البيت من الدفن لا يدخلون البيت حتى يغسلوا أطرافهم من أثر الميت، ويتخلصون من أي ماء موجود في بيت الميت، سواء كان في زير أو في غيره بحجة أنه نجس، لأن روح الميت إذا طلعت غطست فيه(285). يقابل هذا الاعتقاد بنجاسة الميت، اعتقاد آخر بطهارة المؤمن، حياً وميتاً، ولذلك فقد اختلفت المذاهب الفقهية حول نجاسة الميت، ففي المذهب الهادوي أن الميت نجس لعلة الموت، بينما يرى الشافعية أن الميت المسلم طاهر. ونلمح هذا الاعتقاد بنجاسة الميت في الحديث القائل: «من غسل ميتا فليغتسل، ومن حمل جنازة فليتوضأ»(286).

ومن عادات رجال العرب أنهم إذا خرجوا للصيد على الخيل، فإن الخيل الذي يسبق للصيد يُلَطّخ بدم الطريدة، ولم يذكر الدميري تفسيراً لهذا التصرف، ولكنه يبدو نوعاً ما من الحماية للخيل ودفعاً للشر عنها، سواء أكان شراً مُحتملاً من روح الطريدة المقتولة أو من شر حسد الرجال الآخرين. وهو فعلٌ يشبه تلطيخهم رأس المولود بدم ذبيحة في يومه السابع.

ومن عاداتهم «الرتم» أو «الرتمة»، وهو أن الرجل منهم كان إذا سافر عمد إلى خيط فعقده في غصن شجرة أو في ساقها، فإذا عاد نظر إلى ذلك الخيط، فإن وجده بحاله علم أن زوجته لم تخنه، وإن لم يجده أو وجده محلولاً قال: قد خانتني(287). ويقال: بل كانوا يعقدون طرفاً من غصن الشجر بطرف غصن آخر، وقال الشاعر فيه:

خانته لما رأت شيبا بمفرقه

وغرّه حلفها والعقد للرّتم

وهذه العادة بنصها وفصها كانت تمارسها قبائل «ساراواك» الماليزية، فلديهم قناعة لا تتزعزع، وهي أن النساء اللواتي يرتكبن الزنا في أثناء غياب أزواجهن في البحث عن الكافور في الأدغال يسببن تبخر الكافور الذي حصل عليه أزواجهن. ويستطيع الأزواج كشف خطايا زوجاتهم خلال عُقَد معينة في الشجرة. ويقال إن الكثير من الزوجات قُتِلنَ قديماً على يد أزواجهن الغيورين بناءً على أدلة لا تتجاوز تلك العقد. إن الإيمان بالتأثير التعاطفي بين شيئين أو شخصين بعيدين هو جوهر السحر(288).

وكان العرب يعلّقون على الصبيان سن ثعلب أو كعب أرنب، لحمايتهم من الجن، وتعليق سن الثعلب ما يزال يُمارس في اليمن حتى اليوم(289)، أما تعليق كعب الأرنب لأنه في زعم العرب الحيوان الوحيد الذي لا يستطيع الجن ركوبه، إذ إن أنثاه تحيض مثل أنثى الإنسان(290)، فلا عجب أنهم اعتقدوا أن الأرانب كانت بشراً، لكن مسخهم الله على صورة حيوانية.

وكان العرب يعالجون الملدوغ بالتظاهر بسلامته، فيمنعونه النوم، ويعلقون عليه القلائد والخلاخيل لكي تصدر أصواتاً تبقيه يقظاً، قال النابغة:

يُسَهَّدُ مِنْ لَيْلِ التَّمامِ سَلِيمُها

لحَلْيِ النساءِ فِي يَدَيهِ قَعاقِعُ

ويسمونه سليماً، بمعنى معافى، بدلاً من ملدوغ أو مريض، وربما الهدف من منعه النوم هو خداع المرض حتى لا يصبح شكل الملدوغ متعباً أو ميتاً، فالنوم أخو الموت(291).

وكان العربي إذا ضاع في الصحراء «قلب ثيابه، وحبس ناقته، وصاح في أذنها كأنه يومئ إلى إنسان، وصفّق بيديه». نلاحظ استخدام سحر المحاكاة هنا، حيث يحاكي العربي حديثه مع الإنسان بحديثه مع الناقة، وأن حديثه في أذنها يصبح حديثاً في أذن ذاك الإنسان... ثم يردد عبارات تعويذة سحرية: (الوحا الوحا، النجا النجا، هيكل، الساعة الساعة، اليّ اليّ، عجِّل)(292)، ويعتقد أنه بهذه الطريقة سوف يهتدي إلى الطريق.

ونلاحظ أن جزئية قلب الرداء طلباً للنجاة والغوث التي مارسها العرب الجاهليون(293) استمرت في الإسلام ومارسها الرسول بنفسه عند الاستسقاء، يروي البخاري أنه: «خرج النبي ﷺ إلى المصلى يستسقي واستقبل القبلة، فصلى ركعتين، وقلب رداءه... وجعل اليمين على

الشمال»(294)، وفي رواية أحمد: فقلبه ظهراً لبطن(295). ويفسر ابن قدامة هذا الفعل أنه من باب «التفاؤل بقلب الرداء، ليقلب الله ما بهم من الجدب إلى الخصب»(296)، وهو أسلوب المحاكاة ذاته الذي يعمد إليه أفراد القبائل البدائية لإنزال المطر، إذ يقومون بأفعال تحاكي نزول المطر أو أفعال تقترن به مثل تمثيل عملية الحرث تفاؤلاً(297). ونجد رواية أخرى في صحيح مسلم تستكمل ما فعله الرسول بعد نزول المطر أنه حسر ثوبه حتى أصابه البلل(298)، ما يؤكد وجود ارتباط متين بين نزول المطر وتقليب الرداء.

وقد مارس العرب للاستسقاء طقساً عجيباً يتلخص بجلبهم بعض الأبقار يربطون بذيولها نوعاً من الأعشاب ويصعدون بها إلى جبل وعر، ويشعلون فيها النار بينما يضجّون بالدعاء والتضرّع(299). ويفسر الدكتور مصطفى الشوري هذه الممارسة من خلال التشبيهات التي يستخدمها الشعراء العرب الجاهليون في قصائدهم، حيث يأخذ الثور في تصوّر الشاعر امرئ القيس شكل «جذوة مقبس»(300)، والثور عند النابغة الذبياني هو حداد ينفخ في الفحم(301)، وهو (كأنّما أُسِفَّ صَلى نارٍ) عند الشاعر ضابئ البرجمي، ويلوح في عتمته الليل والبرق بظهره (كمَا رفعَ المنيرُ بكفهِ لهبَا) والكلاب تلمع في عراقيب الثور كالفتيلة الموقدة(302)، ويبيت الثور تحت غصون الأرطى والنار تنقدح حوله، كأنه الصيقل الذي يشحذ السيوف فيتطاير منها الشرر، أو أن تُشبّه الثيران بأنها نصل السيف الذي يشتعل متنه ضوءاً. ولا شك أن ملاحظة الأفراد أن الثور يخاف ويهيج عند رؤية البرق المتقد انعكست على ممارسة الاستسقاء بعنصرين أساسيين هما البقر باعتبارها أنثى الثور والنار التي تُشعل على ذيولها محاكاةً للبرق الذي يهيجها(303). ويمكن تأكيد هذا التفسير من خلال ما ذكره الجاحظ أن «كلّ نار في الدّنيا فهي تحرق العيدان وتبطلها وتهلكها، إلّا نار البرق، فإنّها تجيء بالغيث»(304). والعرب كانت تسمي الضوء: ناراً(305). ويجد هذه التفسير ما يدعمه في أساليب الاستمطار السحرية عند شعوب أخرى، على سبيل المثال عندما يحتاج أهالي إحدى القرى الروسية إلى المطر يصعد رجال على أشجار التنوب في غابة مقدسة، ويضرب أحدهم بمطرقة على آنية مقلداً الرعد، بينما يضرب الثاني جمرتين ببعضهما حتى يتناثر منهما الشرر مقلداً البرق(306).

وأنا بدوري أضيف إلى تفسير الدكتور الشوري تفسيراً آخر لاختيار البقرة بالذات في طقس الاستمطار من خلال النقوش السبئية، حيث نجد لكلمة بقر (بقر) معنيَيْن: معنى البقرة الحيوان الذي يبقر الأرض ويحرثها، ومعنى حفرة البئر(307)، يقول الجواهري: «وأهل اليمن يسمون البقرة باقورة. وكتب النبي

ﷺ في كتاب الصدقة لأهل اليمن: في كل ثلاثين باقورة بقرة»(308)، ولما كان العرب يتصوّرون رابطة سحرية بين الأشياء لمجرد تشابه أسمائها، فمن السهل أن نفهم سبب اختيارهم البقر لاستجلاب الماء عبر حرق الأعشاب في ذيولها طلباً للماء الذي يسقي زروعهم، خاصة أن العرب كانوا يلاحظون أن البقر ـ دوناً عن كثير من الحيوانات ـ »لا تشرب إلا الماء الصافي»(309).

وتوجد ممارسة سحرية سجلها المستشرق الأمريكي زويمر في اليمن حيث يقوم الأهالي بطقوس الاستمطار في أيام القحط عبر الإتيان بخمسة أبقار إلى مسجد معين يطوفون بها واحدة تلو الأخرى ثلاث دورات، ويتبعهم في ذلك فوجُ كبير من الرجال مرددين أدعية وآيات قرآنية، وأحياناً يمارسون هذا الطقس أثناء خسوف القمر، كما يصبون الماء في أطباق كبيرة في العراء، ويبحثون عن انعكاس القمر على هذه الأطباق.(310) ويُقال إن الغرض من ذلك هو تبريد القمر المحترق، وهو طقس معروف في شمال أفريقيا أيضاً. (311) أما الطواف بالأبقار فلعله محاكاة لدورة القمر(312).

وكما أن النار كانت وسيلة للحصول على المطر والأشجار، فالعكس أيضاً صحيح، فالأشجار كانت وسيلة للحصول على النار أو تخفيف المطر، وقد ذكر المقريزي ممارسة من هذا النوع عند أهل حضرموت فقال: وإذا عظمت الأمطار على قبيلة القمر حتى أضرت بدوابهم، عمدوا إلى شجرة يعرفونها بباديتهم فأخذوا من أغصانها شيئاً وأضرموا النار فيها ثم صبّوا عليها الماء، فيقل المطر عنهم(313). واستشهد جيمس فريزر بهذه القبيلة العربية وأضاف معلقاً:

«بالإضافة إلى العرب قامت أقوام أخرى باستخدام النار كوسيلة لإيقاف المطر. يسخن أهالي سولقا في بريطانيا الحديثة حجارة لدرجة الاحمرار ثم يضعونها في المطر أو يرشون الرماد الحار في الهواء. يعتقدون أن المطر سيتوقف حالاً لأنه لا يحب الاحتراق بالحجارة والرماد الساخنين. أما قوم التيلغوس فيرسلون فتاة صغيرة عارية تحت المطر ومعها قطعة خشب محترقة في يدها كي تريها للمطر: من المفترض أن هذه الوسيلة تخفف من تصبب المطر. وفي ميناء ستيقن في ويلز الجنوبية الجديدة اعتاد رجال الطب كي يستبعدوا المطر رَمْيَ عَصَوَاتٍ محترقة في الهواء»(314).

ويمكن أن نلاحظ هذه العلاقة بين النار والأشجار في القرآن، حيث تُذكر النار وكأنها من مشتقات الأشجار: [أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ * أَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِؤُونَ] {الواقعة: 71، 72}، و[الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ] {يس: 80}. واستدل النويري بهذه الآيات

على أن النار أصلها من الأشجار(315)، حتى إن المتكلمين وظفوا هذه الآيات لإثبات نظرية «الكمون» الفلسفية، لكن إبراهيم النظّام رد عليهم ذلك(316).

ومن سحر المحاكاة عند العرب ما ذكره المقريزي أيضاً عن الحضارم أن المرأة عندهم «إذا غضبت على قرابةٍ لها وكان {سمين} البدن، تخيلت وتوهمت أنها تأكل كبشاً سميناً، فإن كان قريبها صغيراً، تخيلت أنها تأكل جدياً سميناً ونحوه، ولا بد أكلُ مَن عملِت به هذا، أن تُعمِل فِكرها حتى يقوى الوهم والخيال عندها فتصير كأنها تفعل ذلك حقيقة». ونلاحظ تأكيد المقريزي ضرورةَ أن «تعمل حتى يقوى الوهم»، وهذه «النية» هي أهم شرط من شروط سحر المحاكاة.

ومن العادات السحرية الباقية بين العرب حتى عصورنا الحديثة هي ما سجله الرحالة السويسري بوركهارت عن بدو الحجاز، أنه إذا وقع لص في قبضة قبيلة حاول سرقتها فإنه يصبح «ربّيط» بمعنى أسير، ويسمى الشخص الذي يحبسه «ربّاط»، يحبس الربّاطُ اللصَّ في مكان لا يقترب منه أحد، ثم يستدعي أفراد القبيلة ويطلب من اللص أن يعلن أمامهم تنازله عن حق الحماية، فإذا قال اللص (نفىَ) أو (ينفى) سقط عنه حق الحماية أو ما يسمى حق «الدخيل». ومفهوم الدخيل هو عرفُ عربي يحق بموجِبه للشخص أن يتمتع بحماية القبيلة أو حماية الرجل الذي قبِله كدخيل، كائناً من كان هذا الدخيل، حتى وإن كان قد اعتدى على شقيق العربي، ويُعد الاعتداء على الدخيل إهانة للقبيلة وعاراً كبيراً. ولكن بشرط أن يلمس الدخيل جسد العربي الذي يطلب حمايته، سواء بجسده أو لمس شيئاً كان على اتصال بأحدهما أو أكل من طعامه أو مد إليه خيطاً أو حتى رماه بحجر أو بصق عليه. وهنا تظهر ملامح سحر الاتصال بوضوح. لذلك فإن الربّاط يكون شديد الحرص على منع هذا الاتصال فيحفر خندقاً حول الأسير بطول قدمين، ويَربط شعر الأسير إلى وتد، ويغطيه بأكياس القمح الكبيرة التي يكومها فوقه بحيث لا يترك إلا فتحة صغيرة من فوق وجهه كي يتنفس من خلالها. وإذا تقرر نقل المُخَيَّم فإنهم يلقون على رأس الأسير قطعة من الجلد، وفي كل مكان ينتقل المخيم إليه يجري عمل حفرة من ذلك القبيل(317). ومن طريف ما نقله بوركهارت عن هذا الاعتقاد السحري هو حيلة قامت بها امرأة لمساعدة شخص أسير (ربّيط) حيث أخذت تمرة من أحدهم وألقتها إلى الأسير، فأكل نصفها وخبّى النصف الآخر، وصاح مطالباً من آسريه أن يفكوه لأنه أكل مع فلان، وعندما وجدوا نصف التمرة معه وتأكدوا فلاناً صاحب التمرة، أطلقوا سراح الربّيط مضطرين(318)!

التكهن عبر الأعضاء

من اللافت أيضاً ظهور نوع من الكهانة عند العرب يعتمد على خلجات الجسم (علم الاختلاج) أو (علم نبض العروق)(319)، إذ يقوم على استدلال تكهنات من خلال نبض عروق الدم الذي يحدث في جسم الإنسان من قمة الرأس وحتى أخمص قدميه. وهذا يستلزم تفحصاً دقيقاً لكل موضع من مواضع الجسم البشري والحيواني من مراقبة تخثر دماء الحيوانات والطيور وتفحص مراكزها الحيوية (القلب، الكبد، الأمعاء...)، مما يفضي بلا شك إلى معرفة طبية ولو على نحوٍ عارض. ويعود التماس الغيب من العروق النابضة إلى اعتقاد وجود الروح فيها كما يقول قوم الكاريب(320). ومُمارسة الكهانة أو السحر على أعضاء الحيوانات وعظامها تشترك فيه كل شعوب العالم، وشاعت في الصين بواسطة عظام الشاة والسلحفاة وعظام الكتف، كما انتشرت في المناطق الشمالية من أوراسيا وفي القارة الأمريكية(321).

ولا نستبعد أن من هذه الفكرة جاء التوجيه القرآني بضرب الميت بعظام البقرة ليفيق من الموت ويخبر الناس بالغيب، كما في القصة الشهيرة من سورة البقرة. يقول المبشّر الألماني ألكسندر «ميرنسكي» Merensky: لا غنىً للساحر (البسوتو) عن العظام(322). وكانت مختلف القبائل الإفريقية تمارس طقوس استجواب الميت لمعرفة الغيب منه أو كشف قاتله (والميت عندهم دائماً قتيل على يد ساحر). وتلجأ قبائل «التوجو» إلى ما تراه «آكَدَ الوسائل» فيخاطبون الميت نفسه. وأما في «براليون»، فحيثما يموت شخص، يوضع جسمه عادة قبل أن يحمل للدفن في نعش مصنوع من قطع خشبية مرصوصة على شكل سلم وعلى طرفيه عارضتان من الخشب المسطح يُسند عليهما الرأس والقدمان. ويرفع هذا النعش على رأس رجلين، ويقف رجل ثالث أمام الجثة ومعه قصبة معينة تسمى «كاتوب» Cattop، وينحصر عمله في استجواب الميت عن سبب موته، فإذا ما دفعت الجثة الرجلين الذين يحملانها نحو الرجل الثالث كان الجواب «نعم» وإذا اضطرتهما إلى القيام بحركة ما مع بقائهما في مكانهما، كان الجواب «لا»(323). وليس سكان غينيا الجديدة الألمانية بأقل اهتماماً من هؤلاء في إصرارهم على الانتقام من الجاني، فهم يعتقدون أن روح الميت نفسها تسعى إلى مساعدة ذويه في الكشف عن القاتل، ولذلك طرق شتى، تنحصر إحداها في استعمال الخداع لجعل روح الميت تبوح لأصدقائه اسم الساحر، وذلك بأن تدل أهله على الطريق الذي يؤدي إلى قرية هذا الساحر، وقد يعلقون دفاً على عصا مغروسة فوق القبر. وهم يعتقدون أن الميت يأخذها ويذهب بها ليلاً إلى القرية وهو يضرب بها وبهذه الوسيلة يكشف عن مسكنه.

ويذكر الباحثون حواراً شهيراً دار بين أحد أهالي «الترنسفال» وأحد المبشرين الذي لامه على استشارة العظام، فرد عليه البدائي: «هذا كتابنا، كما أنك تقرأ

الكتاب المقدس كل يوم وتؤمن به، فنحن أيضاً نقرأ كتابنا المقدس»(324).

لذلك أفترض هنا علاقة بين هذا النوع من السحر على العظام وبين التدوين الأول للقرآن على عظام الحيوانات. حسب الرواية الإسلامية المعروفة أن عثمان عندما عزم على جمع القرآن توجه منادياً في الناس وقال: «عزمت على من عنده شيء من القرآن سمعه من رسول الله لما أتاني به»، فجعل الرجل يأتيه باللوح، والكتف، والعسب فيه الكتاب(325). كما نرى فإن هذه الرواية لا تفصح عن الغرض الأول من كتابة الآيات على الألواح والعظام، وكل ما تقوله الرواية أن عثمان جمع القرآن منها، لكن ما هو سبب وجودها من البداية؟ فهذا غير معروف، وأخمن سبب وجودها أنها كانت تُتخذ كتمائم، فلا يمكن لعظامٍ أن تتسع لتدوين صفحات من القرآن فضلاً عن كتاب لو أن الغرض كان هو التدوين! أما إن كان الغرض هو اتخاذها كتعاويذ وتمائم سحرية، فهذا معقول... وقد عرف العرب هذا النوع من الممارسات كتعليق تمائم الخرز والعظام، وتعليق المعلقات الشعرية، ومارسوا التكهّن عبر عظام الحيوانات وأعضائها الداخلية(326). تعود ممارسة كتابة التعاويذ على العظام إلى أسباب مختلفة منها هالة القداسة المحيطة بالحيوان منذ أقدم العصور، وهيبة الموت في نفس الإنسان البدائي، فنظر إلى بقايا الميت كأداة وصل مع روحه التي غادرت إلى عالم الغيب، فهي مطلعة عليه من هناك.

يفسر هذا الافتراض أيضاً إصرار الصحابي عبد الله ابن مسعود على أن المعوذتين (وهما سورتا الفلق والناس) «ليستا من كتاب الله... إنما أمر رسول الله أن يُتعوذ بهما»(327)، خاصة وأن سبب نزولهما هو علاج الرسول من السحر كما في التفاسير(328). وهاتان السورتان قصيرتان وتصلحان للكتابة على العظام. فربما وجدهما جامعو القرآن فألحقوهما بآخر صفحة بالمصحف، حيث نراهما اليوم كما نرى دعاء الختم.



عظمة كتف جمل، كُتبت عليها الفاتحة، محفوظة بجامعة برينستون الأمريكية



تعويذة صينية على صدفة سلحفاة، تعود إلى حوالي 1300 ق.م

(57) عبد الجواد ياسين، الدين والتدين، (المركز الثقافي العربي ـ مؤمنون بلا حدود، ط2، 2014) ص12، 17، 21.

(58) للكاتب مقال يناقش هذه الفكرة بعنوان: «عن غياب مفهوم العقل في القرآن» نُشِر في موقع إضاءات www.ida2at.com بتاريخ 26/03/2017.

(59) يذهب د. توفيق فهد هذا المذهب كذلك، ويعقّب عليه بالرفض د. محمد عجينة في (موسوعة أساطير العرب 1/22).

(60) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 12/ 285.

(61) الآيات على التوالي: {النحل: 57}، {الطور: 39}، {سبأ: 40، 41}، {الصافات: 158}، {الجن: 3}، {النساء: 51}.

(62) تفسير الطبري، 9/ 137، القرطبي 5/ 248.

(63) المعجم السبئي، ص53 مادة: ġbṭ.

(64) الزمخشري، ربيع الأبرار، 4/ 193.

(65) مسند أحمد: 18092، 18096.

(66) مسند ابن حبان: 6090.

(67) سنن الترمذي، باب ما جاء في حد الساحر.

(68) البخاري: 5757. مسلم: 2222. الهامة مفرد الهام، وهي أسطورة عربية تقول إن عظام المقتول تتحول إلى طائر البوم، فتطير على قبره وتصيح: «اسقوني، اسقوني» حتى يؤخذ بثأره. أمّا الصفر فهو دابة يؤمن العرب أنها معدية أكثر من الجرب.

(69) سنن الترمذي، باب ما جاء في حد الساحر.

(70) البخاري: 2766، مسلم: باب الكبائر.

(71) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص271، 272.

(72) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 139/ 207.

(73) الصحاح، الجوهري: عبقر 2/ 734.

(74) مقال «في صلة الشعر بالسحر»، مبروك المناعي، مجلة فصول، (مصر: العدد 1 ـ 2، 1 يناير، 1991) ص24.

(75) صحيح البخاري: 952.

(76) ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ص482.

(77) جواد علي، المفصل، 12/ 297.

(78) انظر: تلبيس إبليس لابن الجوزي، ص211؛ رياض النفس للترمذي، ص65؛ إغاثة اللهفان، 1/ 440؛ وكتاب «تحريم الغناء والسماع» للطرطوشي.

(79) مبروك المناعي، مرجع سابق.

(80) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص174.

وقارن ذلك أيضاً بأسطورة بتاح إله منف عن الخلق بالنطق (ورمزه اللسان)، إذ دعا هذا الإله الدنيا إلى الوجود من خلال نطقه بها، ذلك أن النطق هو الذي يُخرِج ما كان فكراً في العقل إلى الوجود الملموس. هكذا تكون الكلمة هي القوة المنشئة للوجود بأسره، وعليه فإن بتاح أعلن أسماء الأشياء كافة ونطق بها حتى غدت موجودات. ويمكن إيراد أمثلة أخرى من مصر القديمة مثل أسطورة تعويذة إيزيس (التي تتضمن اعتقاداً بقوة الكلمة بخاصة إن رافقها ذِكر اسم الشخص، وهو «الربط»). ثم قارن ذلك أيضاً بعقيدة الكلمة على طول التاريخ بعد الحضارة المصرية: من هيرقليطس وأفلاطون والرواقيين إلى الأفلاطونية المحدثة السكندرية والفكر العبري اليهودي وإنجيل يوحنا. بذا ليس من الغريب أن يترافق كل ذلك مع اعتقاد قوة الكلام الذي قد يُنغَّم ويُوزَن فيصير ذا تأثير أشد وقعاً. (أشكر صديقي من الأردن أحمد زياد على هذه الإضافة)

(81) عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، (بيروت: دار القلم)، ص164.

(82) مقال «في صلة الشعر بالسحر» مبروك المناعي، ص24؛ وكذلك كتابه: الشعر والسحر، ص27.

(83) الفراهيدي، العين، 6/ 243.

(84) إدموند دوتي، السحر والدين في شمال أفريقيا، ص96.

(85) عيار الشعر، محمد ابن طباطبا، (القاهرة: مكتبة الخانجي) ص23.

(86) صحيح مسلم: 2259.

(87) سنن أبي داؤود: 4574.

(88) تفسير القرطبي، 15/ 51.

(89) جواد علي، المفصل، 16/14. 17/414.

(90) الكهانة العربية قبل الإسلام، توفيق فهد، ص74.

(91) جامع معمر بن راشد: 20209؛ صحيح البخاري: 5767.

(92) مسند أحمد: 2424.

(93) مسند أحمد: 18689.

(94) لسان العرب، 1/ 495. وهي جنية مشهورة عند العرب تحاول إغواء المسافرين وقتلهم. ويعتقد الباحثون أنها نفسها العفريتة «ليليث» في ملحمة جلجامش. ولعل تسميتها سعلاة جاءت من السعال (القُحب)، فالبغيّ كانت تقحب (تسعل) تلميحاً لزبائنها. فلذلك أصبح السعال وصفاً للنساء الصاخبات البذيئات، والمرأة القبيحة الوجه السيئة الخلق. ومن ذلك قول الأعشى: ونساء كأنهن السعالي... (انظر: الحيوان 1/ 221)

(95) جواد علي، المفصل، 12/ 284.

(96) The religion of the crescent: or, Islâm: its strength, its weakness, its origin, its influence. Being the James Long Lectures on Muhammadanism for the years 1891 - 1892. P. 171.

(97) يوسف شلحد، بنى المقدس عند العرب، الهامش في صفحة 46.

(98) محمد عبد المعيد خان، الأساطير العربية قبل الإسلام، ص76.

(99) هذه الكلمة (Genius) تعني في اللاتينية (الولادة، الخلق)، وقريبة منها الكلمة اللاتينية Genus بمعنى (الولادة، صنف، نوع) وهي قادمة من اليونانية

جينوس γένος، وجميعهم من جذر هندو - أوروبي بدائي واحد (*ǵenh$_1$-) ويعني (الإنجاب، الولاد، الانتاج، الخلق) (Etymological dictionary of Proto - Indo European language, p. 1179)، وهنا لي محاولة تأثيلية أفترض فيها أن كلمة «جِنس» العربية بمعنى (صنف، نوع) مجرد تعريب لكلمة جينوس γένος اليونانية التي تعني (صنف، نوع)، ومن المفيد التنبيه إلى نقش ديداني قصير يقول (ذنجع جنس) قرأه ألبرت جامه بمعنى (من جماعة نجيع) أي أنه قرأ كلمة جنس بمعناها المعجمي (جماعة أو فصيلة). انظر النقش: JaL 057 a. فإذا صحت قراءة جامه للنقش الديداني وصحت فرضيتنا عن كون كلمة «جنس» مستوردة، فإن هذا النقش يحدد دخول كلمة «جنس» إلى العربية الشمالية بقبل الميلاد. ولعل من قرائن كونها مستوردة أن لها نُطقين، بالسين وبالثاء «يُقال: فلان من جِنْثِكَ وجِنْسِكَ، أي من أصلك» (الجواهري، الصحاح، 1/277؛ ومعجم الدوحة: جنث) قارن ذلك بواقع أن العرب يكتبون «س» الكلمات غير السامية بالسامخ، الذي يُبدل ثاءً أحياناً.

(100) انظر مقالة صمويل زويمر بعنوان: أصول مصرية لمعتقد القرين في الإسلام، صمويل زويمر، ترجمة محمد عطبوش (لندن: مجلة مواطن، العدد43).

(101) Jean STARCKY, "Gennéas: B. L'inscription", Syria, 26 (1949), P. 256.

(102) علي صقر أحمد، النقوش التدمرية القديمة، الجزء الأول، (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2009) ص246؛ وأنظر كذلك:

Javier Teixidor, The Pantheon of Palmyra, Brill, 1979, P.77;

Hoyland, Robert G. Arabia and the Arabs: from the Bronze Age to the coming of Islam, P. 145.

(103) لاحظ حديث القرآن عن استعاذة بعض الناس بالجن: وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ {الجن: 6}.

(104) علي صقر أحمد، النقوش التدمرية القديمة، ص115.

(105) Jacques Waardenburg, Islam: Historical, Social, and Political Perspectives, 2002, P. 31.

(106) ألبير فان دين براندن، تاريخ ثمود، ترجمة د. نجيب غزاوي، الأبجدية 1996 للنشر، ص131؛ على أنني لم أستطع الوصول إلى هذا الإله في دراسات النقوش الثمودية التي بين يدي، إنما أجد «ستر» في النقوش الثمودية يعني «الستر، الأمن» ولعله اختلاف قراءة (انظر: دراسات فريدريك وينيت لنقوش ثمودية، الذييب، 2014، ص77) وعموماً الجذر «ستر» شائع في النقوش الصفائية بمعنى shelter.

(107) الإله المسمى gennaios هو إله شمسي (انظر ورقة ستاركي المذكورة)، فلعل ذلك كان مصدر الاعتقاد بخلق الجن من نار.

(108) Mary Ann Dwight, Grecian and Roman Mythology, 1855, 3rd edition, P. 245

(109) Winnett, F.V. & Harding, G.L. Inscriptions from Fifty Safaitic Cairns. (Near and Middle East Series, 9). Toronto: .University of Toronto Press, 1978

(110) في تواصل خاص بيننا بتاريخ 3/2/2020؛ وأنظر: سليمان الذييب، مدونة النقوش النبطية، (الرياض، 1431 هـ)، الجزء الثاني، ص 794 ـ 795.

(111) King, G.M.H. Early North Arabian Thamudic E. A preliminary description based on a new corpus of inscriptions from the Ḥismā desert of southern Jordan and published material. Ph.D thesis, School of Oriental and African Studies, University of London, 1990. {Unpublished}. 1990. Pages: 180 - .182

(112) المعجم السبئي، ص 50.

(113) باكرموم، ص، 157؛ والمعجم السبئي ص58.

(114) النقش X.BSB 131 = Mon.script.sab. 563. يقرأها بمعنى «أَجَنَ» وهي كلمة تعني في المعاجم العربية «الماء الذي تغيّر لونه» بسبب وجود حرف الألف في الكلمة، وفهم شتاين أن النقش يشير إلى أن حالة الطفل تغيّرت. وقد استفسرت من الدكتور شتاين شخصياً بهذا الشأن. أما الباحث اليمني «أحمد فقعس» فيقرأها بمعنى الجنون المعروف.

(115) سميث، ديانة الساميين، ص 124 ـ 128.

(116) جواد علي، المفصل، 12/ 288.

(117) الروض الآنف، 2/ 198.

(118) المسعودي، مروج الذهبي، 2/ 138.

(119) اختصاص الحدادين بهذا الاعتقاد السحري له علاقة واضحة بأساطير النار والحديد في إثيوبيا، انظر مثلاً مقال Niall Finneran بعنوان:

Ethiopian Evil Eye Belief and the Magical Symbolism of Iron Working.

ويعتقد الأثيوبيون أن جميع اليهود حدادون، حتى لو لم يمارسوا هذه المهنة، وبالتالي فإنهم يساوون بين ثلاثة الأمور هذه: (يهودي = حداد = ساحر)، انظر:

Joseph Tubiana, The Zar ـ Bori cult in Africa and beyond, مقال منشور في Zar and buda in northern Ethiopia.

(120) هذه القدرة على التحوّل من صورة بشرية إلى حيوانية ذكرها المقريزي عند قبيلة الصَيْعَر في حضرموت الذين ينقلبون ذئاباً، فإذا أراد المرء منهم العودة إلى صورته البشرية تمرغ في الأرض (الطرفة الغريبة في أخبار وادي حضرموت العجيبة).

(121) Ronald A. Reminick, The Evil Eye Belief Among the Amhara of Ethiopia.

(122) المسعودي، مروج الذهبي، 2/ 138.

(123) المعجم اليمني للإرياني، ص 61.

(124) شحيحة هي المصادر التي تناولت أسطورة البدة في اليمن، منها قصة ذكرها عبد الله السلال في كتاب «وثائق أولى عن الثورة اليمنية» عن دار الآداب، ص206 ـ 208 (أشكر الصديق محمد صالح البخيتي على تنبيهي إليها، وله شخصياً قصة مع امرأة عجوز قابلها كان أهالي قريتها يتجنبونها اعتقاداً بأنها بدة تحوّل الناس إلى حمير)؛ بالإضافة إلى عمل روائي بعنوان

«رعب البده» لعلي القوطاري، عن مركز عبادي للدراسات والنشر، 2011؛ وبعد صدور الطبعة الثانية من هذا الكتاب نشر الصديق محمد سبأ عملاً توثيقياً ذكر فيه أسطورة البدات، محمد سبأ، حكايات من التراث الشعبي اليمني، (اليمن: مكتبة خالد بن الوليد، 2020) ص204.

(125) علي الخلاقي، معجم لهجة سرو حمير ـ يافع، (مركز عبادي للدراسات والنشر، ط1، 2012) ص 44؛ والمعجم اليمني، ص 60.

(126) يعتقد أهالي أمهرة في أثيوبيا أن البُدا يتسببون في الأمراض الجسدية كالتيفوئيد والسلّ والأمراض المعدية. وكذا الأمراض النفسية والعصبية كالصرع والعنف، انظر:

Yael Kahana, The Zar Spirits, A Category of magic in the system of mental health care in Ethiopia, p. 127, 131.

(127) حسين جمعة، الحيوان في الشعر الجاهلي، ص141، 196.

(128) جواد علي، المفصل 12/ 288.

(129) جواد علي، المفصل 12/ 290.

(130) انظر الأبيات في: الشعر والشعراء، وأغاني الأصفهاني:

فَأَصْبَحْتُ وَالْغُولُ لِي جَارَةٌ

يَا جَارَتَا أَنْتِ مَا أَهْوَلاَ

وَطَالَبْتُهَا بُضْعَهَا فَالْتَوَتْ

بِوَجْهٍ تَهَوَّلَ فَاسْتَغْوَلاَ

ويقول:

أَنا الَّذي نَكَحَ الغَيلاءَ في بَلَدٍ

إِذا المَرءُ لَم يَحتَل وَقَد جَدَّ

(131) «من أتى بهيمة فاقتلوه واقتلوها معه» (سنن أبي داود: 4464).

(132) S. M. Zwemer, The Influence of Animism on Islam (London: Central Board of Missions, 1920), p.130. (die islamische Zoologie ist zugleich Dämonologie).

(133) جواد علي، المفصل، 12/ 287.

(134) جواد علي، المفصل، 12/ 285.

(135) طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل، ص20.

(136) إدموند دوتي، السحر والدين في شمال أفريقيا، ص 272.

(137) علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، دي لاسي أوليري، ص5، 6. ولعل هذا هو التفسير الصحيح للآية القرآنية: (وَعَلامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ) وقد فسرها بعض المفسرين فعلًا بأنها التنجيم. (انظر تفسير الطبري لهذه الآية).

(138) السحر: مقدمة قصيرة جداً، ص72.

(139) Thorndike, Lynn. Place of Magic in the Intellectual History of Europe. p. 21

(140) إدموند دوتي، السحر والدين في شمال أفريقيا، ص 270.

(141) المرجع السابق، ص 282.

(142) الجاحظ، الحيوان، 4/ 355.

(143) يوصف عمرو بن لحي في كتاب الروض الآنف بما يشبه الكاهن وأن العرب «جعلته رباً لا يبتدع لهم بدعة إلا اتخذوها شرعة حتى قيل إنه اللات»، ثم يشرح المؤلف معنى لقب اللات أنه من لتّ عجينة الخبز! أظن أن لقب اللات يُقصد به كلمة لوا (لوا) الذي مؤنثها (لوات) وتعني سادن أو كاهن، ومن اللافت أن جميع مواردها النقشية هي في الحجاز حصراً.

(144) الروض الآنف، 1/ 211.

(145) مغازي الواقدي، 2/ 841.

(146) تهذيب اللغة، 4/ 268؛ تاج العروس، 18/ 313؛ بلوغ الأرب للآلوسي، 2/ 316.

(147) محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب 1/342.

(148) مسند أحمد: 21897؛ يذكر جواد علي «ذات أنوات» أو «ذات أنوت» في النقوش اليمنية، ولكني لم أعثر إلا على كلمة «أنوت» كاسم لمبنًى بُني للحماية من الفيضان، في نقش سبئي قديم: Qiblī ـ DAI Ğabal Balaq al 3.

(149) {الأنبياء: 69}، {الرعد: 13}، {هود: 44}، {النمل: 20}، {النور: 41}، {الرحمن: 6}.

(150) الآيات على التوالي: {الحديد: 1}، {الحشر: 1}، {الصف: 1}، {الجمعة: 1}، {التغابن: 1}، {الحشر: 24}، {النور: 41}، {الإسراء: 44}، {يس: 65}، {البقرة: 65}، {المائدة: 60}.

(151) صحيح البخاري: 3585.

(152) مسند أحمد: 2215.

(153) صحيح مسلم: 2277.

(154) مسند أبي داود: 1643.

(155) صحيح البخاري: 3579.

(156) دلائل النبوة للأصبهاني: 246.

(157) أبي داود: 4512.

(158) مسند أحمد: 1745.

(159) مسند البزار: 7660؛ دلائل النبوة للأصبهاني: 275؛ ودلائل النبوة للبيهقي، 6/ 36.

(160) حلية الأولياء، 6/ 123.

(161) الحيوان، 1/ 139.

(162) الحيوان، 4/ 401.

(163) مفتاح السعادة لطاشكبري زاده، 1/ 316؛ حاجي خليفة، كشف الظنون، 2/ 1114.

(164) شهاب الدين الخفاجي، شفاء الغليل فيمَا في كلام العرب من الدخيل، ص153.

(165) الفراهيدي، العين، 6/ 47.

(166) الفراهيدي، العين، 7/ 221.

(167) جواد علي، المفصل، 1/ 319، 334.

(168) المفصل الضبي، أمثال العرب، ص160.

(169) والكلب: جبل بينه وبين اليمامة يوم وهو الجبل الذي رأت عليه زرقاء اليمامة جيشاً قادماً، فلم يصدقها قومها، فتم غزوهم وقتلت (معجم البلدان: 4/ 475).

(170) الفراهيدي، العين، 1/ 99.

(171) تفسير القرطبي، 10/ 59؛ تفسير ابن كثير، 4/ 471

(172) أرجح ذلك، خاصة مع العلاقة البادية بين كلمة «جبت» القرآنية، التي اعتبرها المفسرون كلمة حبشية معناها سحر، وبين كلمة »غبط» السبئية والتي تعني حسد أيضاً. (المعجم السبئي، ص 13، 53).

(173) مصنف ابن أبي شيبة: 31735.

(174) خواص القرآن للغزالي، ص 47 ـ 56؛ وقد عرض الغزالي في هذا الكتاب كثيرًا من الاستخدامات السحرية الخاصة بآيات بعينها، وانظر كذلك ما جمعه إدموند دوتي في كتاب «السحر والدين في شمال أفريقيا»، الصفحات 192 ـ 239.

(175) هانس فينكلر، الرموز والطلاسم السحرية عند المسلمين، ص55، 56.

(176) المرجع السابق، ص235.

(177) المرجع السابق، ص34 وما بعدها.

(178) مسند أحمد: 4785.

(179) هانس فينكلر، الرموز والطلاسم السحرية عند المسلمين، ص47.

(180) أخبار مكة للأزرقي، 1/ 49 ـ 51.

(181) لسان العرب، 1/ 177؛ مختار الصحاح، 1/ 321.

(182) ابن حجر، فتح الباري، 8/ 439.

(183) صحيح البخاري: 1597.

(184) تفسير ابن كثير، 7/ 410.

(185) المرجع السابق، 8/ 335.

(186) المرجع السابق، 7/ 253.

(187) المرجع السابق، 8/ 314، 315.

(188) تفسير السعدي، (مؤسسة الرسالة)، 1/ 908.

(189) رسائل إخوان الصفا 1/ 145، 3/ 500، 4/ 285.

وليس هذا بمختلف عن اعتقادات الفلسفة اليونانية القديمة ومن ثم انتقالها إلى العالم المسيحي. فالكواكب عند أفلاطون في طيماوس تملك ضرباً من النفس يمنحها حركتها. والسماء عند أرسطو عالم مثالي لا تكوّنه إلا «الجواهر». وإذ انتقل هذا إلى مسيحيي القرون الوسيطة، فإننا نعلم أن الجواهر لا تفسد ولا تستحيل ولا يطرأ عليها التبدل، إنما الصور هي التي تحل عليها. وعليه فإن حركة الكواكب في السماء دائمة تتبع شكلاً دائريّاً هو أسمى المسارات التي قد تسلكه حركةٌ ما. فما الذي يُدِيم إذن حركة الكواكب هذه التي تبدو صادرة عنها وحدها؟ إنها الملائكة ببساطة. لكن لم يلبث أن جاء بعد ذلك جان بوريدان (يوهانِّس بورِدانوس) فحلّ الموضوع دون حاجة إلى مخلوقات سماوية بنظريته التي طوّرها، وهي القوة الدافعة impetus (وهي خطوة نحو مفهوم القصور الذاتي). (إضافة من الصديق أحمد زياد)

(190) صحيح مسلم: 2996.

(191) جمهرة أشعار العرب، أبو يزيد القرشي (نهضة مصر)، ص84. (قارن بين رمي بنات الدهر، وأن الملائكة **البنات** هي النجوم الذي تسقط أو تنوء، فتحدد القدر أو الدهر).

(192) صحيح البخاري: 4512.

(193) تاج العروس، 13/ 50.

(194) السيرة النبوية لابن كثير، 2/ 318.

(195) مقال: قصة «رقصة الدحة»... أين وكيف ومَن؟، (صحيفة عكاظ: الخميس / 6 / ذو القعدة / 1439 هـ).

(196) بلوغ الإرب 2/ 215 ـ 240؛ يحيى شامي، تاريخ التنجيم عند العرب، ص111 ـ 114.

(197) الآيات على التوالي: {فصلت: 37}، {النجم: 49}، {الرعد: 13}، {الواقعة: 64، 69}، {النحل: 12}، {الأنبياء: 33}، {الجاثية: 5}، {البقرة: 164}.

(198) انظر: البدايات الأولى للإسرائيليات في الإسلام، حسني يوسف الأطير، (مكتبة النافذة، 2004).

(199) صحيح البخاري: 3199، 4802، 7424.

(200) تفسير الثعلبي، 10/ 6.

(201) الجامع في الحديث لابن وهب: 55.

(202) انظر كتاب: الحبائك في أخبار الملائك، للسيوطي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1985) ص16، 76.

(203) تفسير ابن كثير، 1/ 243 وما بعدها.

(204) صحيح مسلم: 2228.

(205) الجاحظ، الحيوان، 1/ 199.

(206) موطأ مالك: 3247.

(207) مسند أحمد: 8495.

(208) تفسير القرطبي، 15/ 92.

(209) الزمخشري، ربيع الأبرار، 1/ 100.

(210) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(211) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(212) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(213) مسند أحمد: 2840.

(214) بلوغ الأرب 3/246 وما يليها.

(215) سيرة ابن هشام، 2/ 292.

(216) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص65.

(217) مسند أحمد: 25664.

(218) سنن الترمذي: 3127.

(219) ابن سعد، الطبقات الكبرى، 1/ 153.

(220) ابن عربي، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، ص 1149.

(221) بلوغ الأرب، 2/ 332.

(222) Primitive Culture, v.2, By: Edward Tylor. Chapter III, p.80 - 83

(223) فريزر، الغصن الذهبي، 270.

(224) وَجَبَلَ الرَّبُّ الإِلهُ آدَمَ تُرَابًا مِنَ الأَرْضِ، وَنَفَخَ فِي أَنْفِهِ نَسَمَةَ حَيَاةٍ. فَصَارَ آدَمُ نَفْسًا حَيَّةً. (التكوين 2 :7).

(225) البداية والنهاية: 1/ 98.

(226) تفسير القرطبي: 2/ 372.

(227) والأمر نفسه في اليونانية واللاتينية. فكلمة spīritus اللاتينية تعني النَّفَس أو الزفير، وتعني أيضاً النَّفْس أو الروح (كما ترد في سفرالتكوين: وروح الله يرفّ على وجه المياه {1: 2}). وكاستخدام فلسفي في اللاتينية أيضاً كانت ترد كلمة anima لتعني الحياة أو النَّفْس كما تعني النَّفَس، وتُجعَل animus إلى جانب ذلك لتعني مبدأ الحياة (وأحياناً الإرادة والجسارة). أما في اليونانية القديمة فكانت تُستَخدم شعريّاً وفلسفيّاً (وحتى عند أوائل الفيزيقيين مثل أنكسماندروس) كلمة ψυχή (بْسِيكَه، كما في اللفظ القديم)، وتعني ـ من بين ما تعنيه ـ النفس الحيوية أو المبدأ المانح للحياة أو النَّفْس أو الحياة (وقد تعني شعريّاً نَفَس الحياة)، وتجيء من الفعل ينفُث أو يزفر ψῦχω (بْسِيكو).(إضافة الصديق أحمد زياد)

(228) إدموند دوتي، السحر والدين في شمال أفريقيا، ص 94.

(229) جواد علي، المفصل، 12/ 375.

(230) مسند أحمد: 19586.

(231) صحيح مسلم: 2995.

(232) Primitive Culture, v. 2, By: Edward Tylor. Chapter III, p. 83.، وأصل العبارة (al tiftach peh lasatan) في التلمود: Talmud (Ketuvot 8b, Brachot 19a). وجاء في (ميامر وأقوال الأنبا أشعياء الإسقيطي، طبعة أبناء البابا كيرلس السادس، القاهرة، ص15): وإذا جاءك التثاؤب لا تفتح فمك فيذهب.

(233) أبو العلاء المعري، اللزوميات، 1/ 34.

(234) سنن أبي داوود: 5028؛ صحيح البخاري: 6223.

(235) جواد علي، المفصل، 16/ 41.

(236) التاريخ الأوسط: 2/55.

(237) الكامل في الضعفاء، 5/27.

(238) المعجم الوسيط للطبراني 1/55.

(239) صحيح البخاري: 3297؛ مسند أحمد: 4556؛ وابن حبان: 5642؛ وعند إخوان الصفا تفصيل في خواص الحيوانات الخارقة، منها قدرة الحيات على طمس بصر فرائسها من بُعد، وربما لهذه الفكرة علاقة بأسطورة ميدوسا اليونانية ذات شعر الأفاعي، والتي تحول من ينظر إلى عينيها إلى حجر.

(240) صحيح البخاري: 5740. صحيح مسلم: 2187. مسند أحمد: 4/237. صحيح ابن حبان: 6107.

(241) جواد علي، المفصل، 11/ 140.

(242) التاريخ الكبير: 1/139.

(243) سنن ابن ماجة، باب الجذام.

(244) الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني، (صنعاء: مكتبة الجيل الجديد)، إتحاف المهرة بالكلام على حديث: «لا عدوى ولا طيرة».

(245) صحيح البخاري: 5717.

(246) صحيح مسلم: 2221.

(247) السيرة النبوية لابن كثير، 2/ 318.

(248) صحيح البخاري: 1880،1889؛ موطأ مالك: ما جاء في وباء المدينة.

(249) مسند أحمد: 5850.

(250) فريزر، الغضن الذهبي، 687، 688.

(251) عيون الأخبار، ابن قتيبة الدينوري، 1/ 236.

(252) فريزر، الغضن الذهبي، 689.

(253) المقريزي، الطرفة الغريبة في أخبار وادي حضرموت العجيبة.

(254) النويري، نهاية الأرب، 3/ 125.

(255) جواد علي، المفصل، 11/ 388؛ تاج العروس، 12/ 190؛ يجدر بنا ذكر صنم في الجاهلية اسمه الشارق، تسمى به عدد من أهل الجاهلية، سموا بـ«عبد الشارق». ويخمن جواد علي أن صنم شارق رمز للإله عثتر الذي يُلقّب في النقوش اليمنية: «الشارق». (المفصل، 11/ 170، 283، 303).

(256) صحيح البخاري: باب من قلد القلائد بيده.

(257) صحيح مسلم: 1243.

(258) الأصنام للكلبي، ص19. وهناك روايات أخرى تظهر محمد مشاركاً قومه في طقوسهم ولو من باب الإحراج، كالتي يرويها ابن سعد أن أبا طالب كلم الرسول أن يحضر عيداً فيه «صنم تحضره قريش تعظمه. تنسك له النسائك. ويحلقون رؤوسهم عنده. ويعكفون عنده يوماً إلى الليل. وذلك يوماً في السنة» فأبى الرسول ذلك «حتى رأيت أبا طالب غضب عليه. ورأيت عماته غضبن عليه يومئذ أشد الغضب. وجعلن يقلن: إنا لنخاف عليك مما تصنع من اجتناب آلهتنا. وجعلن يقلن: ما تريد يا محمد أن تحضر لقومك عيداً ولا تكثر لهم جمعاً. قالت: فلم يزالوا به حتى ذهب...» وإلى هنا تبدو الرواية معقولة وتنتهي بشكل عادي، إلا أنها تُستكمل بطريقة خرافية تجعل ملاكاً يظهر للرسول يمنعه من مسّ الصنم.

(259) المسعودي، مروج الذهب، 2/ 328؛ الأغاني: 16/ 319.

(260) عبارة ن مَعدي كَرِب الزُبيديّ السالفة.

(261) جواد علي، 11/ 235، 305، 410.

(262) نهاية الأرب للنويري، 16/ 158؛ وحياة الحيوان الكبرى للدميري، 1/ 312؛ وانظر معجم الدوحة: ن ط ق.

(263) سنن الترمذي: 877.

(264) الوافي بالوفيات 6/ 258.

(265) تأويل مختلف الحديث ص413؛ ومصنف عبد الرزاق الصنعاني: 8918.

(266) انظر: معجم آلهة العرب قبل الإسلام، جورج كدر (الحجر الأسود).

(267) Hoyland, Robert G. Arabia and the Arabs: from the Bronze Age to the coming of Islam, P. 183.

(268) جواد علي، المفصل، 12/ 13؛ وردت عبارة (وبشيمهمو حجرم قحمم) في النقشين (Ja 626) و (Ja 644) من محرم بلقيس في مأرب، وتعني العبارة (وبحاميهم حجر قحم) والقحم حسب لسان العرب هو «شديد السواد» انظر: لسان العرب، 12/ 464.

(269) فريزر، الغصن الذهبي، ص688، 689.

(270) بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، 3/ 28.

(271) S. M. Zwemer, The Influence of Animism on Islam (London: Central Board of Missions, 1920), p.161.

(272) فريزر، الغصن الذهبي، 317؛ ونفس الملاحظة سجلها إدموند دوتي، السحر والدين في شمال إفريقيا ص81، 82.

(273) تفسير ابن كثير، 3/ 362.

(274) لفتت انتباهي مفردة في النقش السبئي الموسوم Ja 647، في السطر 14 منه، حيث توصف امرأة بأنها (وضعن) قرأها بيستون بمعنى (التي وضعت أو خلعت نِقابها).. سياق هذه العبارة هو امرأة تقدمت لمعبد أوام بالطواف وطلب الحماية والرزق، فهل يمكن أن نقارن خلع المرأة لشيء من لباسها أثناء الصلاة، بطقوس فئة الحلة الجاهلية الذين يخلعون ثيابهم عند الطواف إن لم يجدوا أحداً من فئة الحمس يعيرهم ثوباً؟؛ انظر ورقة إبراهيم صدقة بعنوان «ملاحظات على المفردة السبئية ع ل ب الواردة في RES 4176» حيث يقترح فيها أن فئة الحمس في قريش تقابلها فئة «علب» في اليمن.

(275) صحيح البخاري: 1838.

(276) الطبقات الكبرى، 1/ 59.

(277) صحيح البخاري: 126.

(278) انظر: فتحية عقاب، الحج في الفكر الديني عند عرب جنوب وشمال الجزيرة... (الرياض: مداولات اللقاء الأول للجمعية السعودية للدراسات الأثرية

في دورته الرابعة، 2010)؛ وفاطمة باخشوين، الحج في نقوش جنوب شبه الجزيرة العربية، (الرياض: الجمعية السعودية للدراسات الأثرية، 2010).

(279) أسمهان سعيد الجرو، دراسات في التاريخ الحضاري لليمن القديم، ص172؛ وانظر النقش: RES 4176

(280) يدور جدال منذ عقود حول علاقة (مقه) بـ (مكة)، خاصة أن اليمنيين يستخدمون القاف والكاف إبدالياً كما في كلمة (مكرب/مقرب)... ولا أرى مانعاً ـ على الأقل ـ أن تكون مكة سميت على اسم هذا الإله السبئي، خاصة أن الإخباريين يتحدثون عن اهتمام اليمنيين بالكعبة وكسوتها، ويذكرون وجود تمثال غزالين ذهبيين ورأس ثور أو وعل معلق داخل الكعبة. وقرون الثور التي تشبه الهلال هي رمز القمر، وتُرسم دائماً بجانب إل مقه في النقوش. ويذكر المسعودي أن البيت الحرام هو بيت فلكي في الأصل. ورمزية الثور عند اليمنيين كما في الشعر الجاهلي أيضاً هي (الحماية)، وقد سمّت العرب (عبد ثَور بن هَذْمَة، وعبد ثور المزني). ويوجد جبل قرب الكعبة اسمه ثور، وهو الذي هرب الرسول إليه ليحتمي من قريش، وثمة أحاديث نبوية توصي عند رؤية القمر بأن يُقال له (ربي وربك الله)، فما علاقة القمر بالله عند رؤيته؟ لا شيء إلا أن يكون هذا الدعاء مقاومة لمناجاة جاهلية للقمر. وفي الحديث «المقه في السماء»، وتحدى الكفّار الرسول أن يشق القمر نصفين، فشقه بين جبلي أبي قبيس وقعيقعان، اللذين يقع الحرم بينهما. وكلمة زمم (زمم) السبئية تعني مورد ماء قريبة من زمزم، وردت في نقش من معبد إل مقه. وبكل هذه الملاحظات يبقى الأمر مفتوحاً للنقاش، وليس هذا محله...

(281) النويري، نهاية الأرب، 3/ 116 ـ 126؛ وكذلك وردت في كتاب «نثر الدر في المحاضرات»، الباب السابع: أوابد العرب.

(282) فريزر، الغصن الذهبي، 280.

(283) فريزر، الفلكلور في العهد القديم، الفصل الثالث (إيذاء الجسم حزناً على الميت). ولم يفت فريزر التنبيه لوجود هذه العادة في نساء العرب وغيرهن من الشعوب القديمة.

(284) صحيح البخاري: 5706.

(285) السيد صلاح الدبيكي، الخرافة والشعوذة في المجتمع المصري عصر سلاطين المماليك، (عين للدراسات، ط1، 2019)، ص 26.

(286) مسند أبي داود الطيالسي: 2433.

(287) جواد علي، المفصل، 12/ 382.

(288) فريزر، الغصن الذهبي، 43 ـ 45.

(289) محمد بافقيه، تاريخ اليمن القديم، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1985) ص206.

(290) الحيوان، 6/ 503.

(291) لعل تشبيه هوميروس القائل: النوم أخو الموت، منحدر من أحقاب بعيدة، وهو عند البدائيين حقيقي بنصه وفصه. (ليفي بريل، العقلية البدائية، ص98، وكذلك انظر: ص74). ونسبت المقولة إلى النبي: «قال رسول الله ﷺ: النوم أخو الموت» (الكامل في الضعفاء للجرجاني، 5/ 363)، وانظر الآية 42 من سورة الزمر: اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا.

(292) «الوحا العجل الساعة، من خواصها أنها إذا قرئت إحدى وأربعين مرة في حاجة، قضيت كائنة ما كانت» (مجربات الديربي، بشرح السنوسي، ص22)؛ وانظر: هانس فينكلر، الرموز والطلاسم السحرية عند المسلمين، ص23، 57.

(293) جواد علي، المفصل، 12/ 383؛ الآلوسي، بلوغ الأرب، 2/ 316؛ نهاية الأرب، 3/ 122.

(294) صحيح البخاري: 1005، 1027، صحيح مسلم: 894.

(295) مسند أحمد: 16465.

(296) المغني لابن قدامة، 2/ 322.

(297) فريزر، الغصن الذهبي، ص94.

(298) صحيح مسلم: 898.

(299) الحيوان، 4/ 491.

(300) فَأَدبَرَ يَكسوها الرُغامَ كَأَنَّه

فَأَدبَرَ يَكسوها الرُغامَ كَأَنَّه

(301) مُوَلِّي الرِّيحِ رَوْقَيْهِ وَجبْهَتَهُ

كَالْهِبرِقِيِّ تَنَحَّى يَنْفُخُ الفَحَمَا

(302) فجالَ ولم يعكمْ لغُضْفٍ كأنها

دِقاقُ الشَّعيلِ يَبْتَدِرْنَ الجَعَائِلا

(303) صورة الثور الوحشي ودلالاتها الرمزية في الشعر الجاهلي، مصطفى عبد الشافي الشوري (حوليات كلية الآداب بجامعة عين شمس، المجلد 21، عام 1993 ـ 1994) ص 27، 29.

(304) الحيوان، 4/502.

(305) الحيوان، 5/ 3.

(306) الغصن الذهبي، ص94.

(307) المعجم السبئي، ص30. وانظر النقش: YMN 14 أو Wādī Ḥarīr 1؛ ومن اللافت أن مثل هذه الاشتقاق حدث لكلمة «نبط» الواردة في النقوش السبئية مثل النقش (RES 4700) بمعنى حفر البئر أو (CIH 658) الذي وردت فيه كلمتيْ «بقر وهنبط» معاً، وكذلك وردت «نبط» في النقوش الصفائية مثل (WH 217) بمعنى حفر البئر، ثم نجد في المعاجم العربية كلمة «نبط» أصبحت تعني الإبل الضخمة، وتعني أيضاً الماء الذي ينبط من قعر البئر إذا حُفِرت (انظر معجم الدوحة التاريخي: نبط).

(308) الجواهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، 2/ 594. والحديث في صحيح ابن حبان: 6559؛ وللمزيد عن فئة البقّارة في حضرموت، انظر جواد علي، المصطلحات الزراعية والري في كتابات المسند (مجلة الإكليل، العدد 1، 1988، ص74.

(309) الحيوان، 5/ 79.

(310) S. M. Zwemer, The Influence of Animism on Islam (London: Central Board of Missions, 1920), p.61.

(311) إدموند دوتي، السحر والدين في شمال أفريقيا، ص 242.

(312) قارن ذلك بما يورده إدموند دوتي عن الطواف الشمسي عند العرب والمسلمين، في المرجع السابق، ص 470 ـ 472.

(313) المقريزي، الطرفة الغريبة في أخبار وادي حضرموت العجيبة.

(314) فريزر، الغصن الذهبي، ص96.

(315) نهاية الأرب، 1/103.

(316) الحيوان، 5/ 50.

(317) بوركهارت، ملاحظات عن البدو والوهابيين، 1/ 112 ـ 115.

(318) المرجع السابق، ص 204.

(319) الكهانة العربية قبل الإسلام، ص280؛ مفتاح السعادة لطاشكبري زاده، 1/335.

(320) فريزر، الغصن الذهبي، ص874.

(321) يحيى شامي، تاريخ التنجيم عند العرب، ص83.

(322) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص207.

(323) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص190، 191.

(324) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص419.

(325) المصاحف لابن أبي داود ص101.

(326) جواد علي، المفصل 16/43؛ الكهانة العربية قبل الإسلام، ص278 ـ 282؛ مفتاح السعادة طاشكبري زاده، 1/328.

(327) تفسير ابن كثير، 8/ 499، 500.

(328) فتح الباري لابن حجر 10/230: »كاده اليهود بالسحر فحماه الله منهم، وأنزل عليه سورتي المعوذتين دواء لذلك الداء«، تفسير ابن كثير: 3/ 139.

الفصل الثالث

محمد والسحر



محمد يشير إلى حادثة انشقاق القمر، رسم من القرن السادس عشر

اتهام الرسول بالسحر

عُرِّضِ الرسول منذ بدء الدعوة الإسلامية في مكة لتهمة السحر والكهانة بالتوازي مع تهمة الشعر، وهي التهم الأبرز التي وثقها القرآن في عدة مواضع(329): [إِنَّ هَـذَا لَسَاحِرٌ مُبِينٌ]، و[إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلاً مَّسْحُوراً]، و[هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ]، و[إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ]، و[وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَا تُؤْمِنُونَ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلاً مَا تَذَكَّرُونَ]، و[أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ].

ولا يجد المسلمون حرجاً من ذكر هذه الاتهامات، بل يجد فيها رجال الدين اعترافاً من قريش بخارقية ما جاء به الرسول، وغالباً ما تُعزى هذه التهمة إلى تأثير روحاني عجيب للآيات القرآنية في نفوس سامعيها من غير المؤمنين. لكن إذا ما عدنا إلى السيرة النبوية، فإننا سوف نجد عدة روايات تَنسب للرسول قيامه بممارسات ينطبق وصفها تماماً مع وصف الممارسات السحرية كما يفهمها الباحثون، ولعلها هي السبب الحقيقي في ظهور هذه الاتهامات للرسول بالسحر.

أثر القرآن في سامعيه

من القصص الواردة في كتب السيرة عن تأثر «الكفار» بالآيات القرآنية، قصة سماع عتبة بن ربيعة للقرآن، إذ تقول القصة كما يحكيها ابن كثير(330) إن قبيلة قريش اجتمعت يوماً للبحث عن أعلم شخص بينهم «بالسحر والكهانة والشعر»، فوقع الاختيار على عتبة بن ربيعة، وكان من سادة قريش، فتوجه إلى الرسول وقال له لقد «فضحتنا في العرب حتى لقد طار فيهم أن في قريش ساحراً، وأن في قريش كاهناً»، فتركه الرسول حتى انتهى من حديثه، ثم قال: فرغت؟ قال: نعم، فأجابه الرسول بقراءة أول آيات من سورة فصلت «إلى أن بلغ: فإن أعرضوا فقل أنذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود. فقال عتبة: حسبك ما عندك غير هذا؟ قال لا، فرجع إلى قريش». وفي رواية أخرى أن عتبة بمجرد أن سمع التهديد بالصاعقة أمسك على فم الرسول «وناشده الرحم أن يكف عنه، ولم يخرج إلى أهله واحتبس عنهم».

نلاحظ في هذه الرواية أن خبر الرسول قد انتشر في المنطقة كساحر أو كاهن، وأن قريشَ بحثت عن أعلم الناس بالسحر والشعر للترادف بينهما. لكن العجيب أن عتبة بعد أن سمع القرآن وتأثر به لم يدفعه ذلك إلى الإيمان، بل دفعه إلى الهلع وترجّي الرسول ألا يؤذيه، ثم حبس نفسه في البيت!

إذن لم يكن التأثر الذي يصيب الكفّار ـ أو عتبة ـ بسبب قوة الحجة وخارقية الكلمات. بل هو شيءٌ آخر، ألا وهو التهديد بنبوءات الشر وإنزال الشؤم على الأعداء، لهذا السبب لم ينتفض عتبة عند سماع القرآن إلا حين نطق الرسول بالصاعقة، وتؤكد ذلك رواية أخرى تتحدث عن عتاب قريش لعتبة بعدما جاءهم بغير الوجه الذي ذهب به، فأنكر أن يكون فهم شيئاً من كلام القرآن أصلاً. وهذا ينقض الزيادة التي يضيفها المسلمون عادة إلى هذه القصص التي قد يكون لها أصل، ولكن ليس بالطريقة التي يعرضونها، إنما هو شيء واحد الذي دفع عتبة إلى ذلك، وهو خوف الصاعقة:

«ما فهمت شيئاً مما قال، غير أنه أنذركم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود. قالوا: ويلك! يكلمك الرجل بالعربية لا تدري ما قال؟ قال: لا والله ما فهمت شيئاً مما قال غير ذكر الصاعقة»(331)، «وقد علمتم أن محمداً إذا قال شيئاً لم يكذب، فخفت أن ينزل عليكم العذاب»(332).

الكاهن نذيراً بالخطر

لعب الكهّان عند العرب كما عند غيرهم دور النذير المحذّر للجماعة من الأخطار المحدقة، ونجد لذلك أمثلة عند العرب الجاهليين في عدة شخصيات، مثل شخصية زرقاء اليمامة، حيث قامت بتحذير قومها من غزو الملك الحميري: «وقالت: يا آل جديس، سارت إليكم الشجراء وجاءتكم أوائل خيل حمير»، فكذبوها فأنشأت تقول:

خذوا خذوا حذركم يا قوم ينفعكم ... فليس ما قد أرى من أمر يحتقر

إني أرى شجراً من خلفها بشرٌ ... لأمرٍ اجتمع الأقوام والشّجر(333)

وكذلك لعب كاهن بني الحارث دور النذير المحذّر لقومه، وقال محذراً من الغزو: «لا تغزوا بني تميم، فإنهم يسيرون أغباباً، ويردون مياهاً جباباً، فتكون غنيمتكم تراباً».(334)

نلاحظ القالب المسجوع لهذه التحذيرات الكهانية، لما بين الكهانة والشعر من تداخل، ولذلك لم يقتصر هذا الدور على كهنة العرب، بل نجده عند شعرائهم أيضاً. حيث قام الشاعر العربي بالنصح والتحذير من الأعداء والحروب، وأسدى النصح للتوصل إلى النصر وحل النزاعات، مثلما فعل لقيط بن حارثة بن معبد الإيادي حين حذر قومه من غزو كسرى(335). ولعلنا في هذا السياق نفهم بصورة أفضل سرّ التجاوب الغريب من سادة قريش للرسول عندما دعاهم ليعلن عن دينه الجديد مستعيناً بثقتهم في إنذاراته: «أرأيتكم لو أخبرتكم أن خيلاً بالوادي تريد أن تغير عليكم، أكنتم مصدقيّ؟». يبدو أن قريش استقبلت هذا التحذير كما اعتادت مثله من تحذيرات الكهان والشعراء، فقالوا: نعم، ما جربنا عليك إلا صدقاً. لكن محمداً فاجأهم بدعواه الجديدة وقال: «فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد»، وهنا سخطوا عليه وقال أبو لهب عبارته الشهيرة: تباً لك سائر اليوم، ألهذا جمعتنا؟(336)

سجع القرآن

من السهل لأي قارئ للقرآن من أصله العربي أن يفهم الدافع خلف اتهام الرسول بأنه شاعر، وذلك بسبب القالب اللغوي المسجوع الذي اتخذه القرآن بالكامل، وخاصة تكرار بعض الكلمات والعبارات. هذه ميزة تتسم بها معظم التعاويذ السحرية والأدعية الدينية، فهي تكرر جملاً مسجوعة وتردد ألفاظاً معينة، قد تحمل معنًى، وفي أحيان كثيرة لا يكون لها أي معنًى البتة، وإنما مقصدها هو هذا السجع في ذاته. يعتبر الباحثون أن تعدد الألفاظ عن طريق التكرار والجناسات في الطقوس مردّه الرغبة في أن تُستنفد من اللفظ كامل القوة السحرية التي تكمن فيه. يظهر هذا التكرار في الشعر العربي، مثل قصيدة «مربط النعام» للشاعر الجاهلي الحارث بن عُباد البكري، وهي قصيدة طويلة تتكرر فيها عبارة (قَرِّبَا مَرْبِطَ النَّعَامَةِ مِني) أربع عشرة مرة حسبما وصلنا(337). وقيل إنها تكررت في الأصل خمسين مرة(338).

قرّبا مربط النعامة مني

لقحت حرب وائل عن حيال

قربا مربط النعامة مني

ليس قولي يراد لكن مغالي

قربا مربط النعامة مني

جدّ نوح النساء بالأعوال

قربا مربط النعامة مني

شاب رأسي وأنكرتني الغوالي

قرّبا مربط النعامة مني

للسرى والغدو والآصالِ

قرّبا مربط النعامة مني

طال ليلي على الليالي الطوال

قرّبا مربط النعامة مني

لاعتناق الأبطال بالأبطالِ

قرّبا مربط النعامة مني

واعدلا عن مقالة الجهالِ

قرّبا مربط النعامة مني

ليس قلبي عن القتال بسالِ

قرّبا مربط النعامة مني

كلما هب ريح ذيل الشمال

قرّبا مربط النعامة مني

لبجير مفكك الأغلالِ

قرّبا مربط النعامة مني

لكريم متوج بالجمالِ

قرّبا مربط النعامة مني

لا نبيع الرجال بيع النعالِ

قرّبا مربط النعامة مني

لبجير فداه عمي وخالي

لقد لاحظ العرب أن القرآن الذي يُوحى إلى الرسول من قِبل جبريل لا يختلف عن مثل هذه القصائد التي تُوحى إلى الشعراء من قِبل الشيطان، وحينما احتبس الوحي فترة عن الرسول وصفت امرأة من كفار قريش ذلك بقولها «أبطأ عليه شيطانه»(339). يبلغ عدد آيات سورة المرسلات على سبيل المثال خمسين آية، عشر آيات منها تكرر العبارة نفسها (وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ)، وكذا سورة الرحمن التي يبلغ عدد آياتها ثمان وسبعين آية، إحدى وثلاثون منها تكرر العبارة ذاتها (فَبِأَيِّ آلاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ). وسوف أعرض الآن ختام السورتين على الطريقة الشعرية، وأنا مدركٌ لما في ذلك من خدش للشعور الديني عند

المسلمين، ربما أكثر من معظم التحليلات المجردة. ولكن دعونا نتذكّر أن قريش لم ترَ القرآن مكتوباً على صحائف، وإنما كانت تسمعه سماعاً، وهنا سوف نشاهد كيف «سمعت» قريش القرآن، وسيظهر ذلك مدى التشابه الذي أعنيه بين القرآن والشعر:

ختام سورة المرسلات:

وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ

كُلُوا وَتَمَتَّعُوا قَلِيلا إِنَّكُم مُّجْرِمُونَ

وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لا يَرْكَعُونَ

وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ

فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ

ختام سورة الرحمن:

فَبِأَيِّ آلاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ

فَبِأَيِّ آلاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

هَلْ جَزَاء الإِحْسَانِ إِلاَّ الإِحْسَانُ

فَبِأَيِّ آلاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ

فَبِأَيِّ آلاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

مُدْهَامَّتَانِ

فَبِأَيِّ آلاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ

فَبِأَيِّ آلاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ

فَبِأَيِّ آلاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ

فَبِأَيِّ آلاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ

فَبِأَيِّ آلاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلا جَانٌّ

فَبِأَيِّ آلاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

مُتَّكِئِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ

فَبِأَيِّ آلاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ

وهذا التكرار في السورتين هو غير بقية التكرارات الأقل عدداً في عموم سور القرآن. ليس القرآن فحسب، بل إن العرب حتماً شاهدوا النمط التكراري الذي يتوجه به الرسول في صلاته وكيفية استغفاره وتسبيحه، باستخدام عبارة يكررها عشرات المرات: «والله إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة»(340)، ولما كانت العلاقة بين الشعر والسحر تكاد تكون علاقة هوية، فإن كل ما اعتبروه دليلاً على كون الرسول شاعراً، كان هو نفسه يدعم كونه ساحراً. يقول إدموند دوتي: والحقيقة أن الفرق بين العراف والنبي، وبين الكاهن والنبي، ليس سوى الفرق الذين وجدناه بين السحر والدين: إنه فرق ذو طابع شرعي، فالنبي عراف يستمد وحيه من الله، والعراف متنبئ يستمد معرفته من الشيطان والجن، أحدهما خيّر والآخر شرير، لأن الدين نظام أخلاقي في جوهره.(341)

ممارسات سحرية

تذكر السيرة على سبيل المثال ما فعله الرسول عند هروبه من قريش ليلة محاولة اغتياله، إذ إنه أخذ حفنة من تراب في يده، فجعل ينثر ذلك التراب على رؤوسهم وهو يتلوا آيات قرآنية، فعميت أبصارهم جميعاً وخرج من بينهم دون أن يراه أحد(342). وهذه الممارسة نفسها كررها الرسول لاحقاً في غزوة حنين حيث نثر التراب في الهواء قائلاً «شاهت الوجوه»، فما بقي من الأعداء أحد إلا امتلأت عيناه وفمه تراباً(343).

ينطبق على هذه الممارسة وصف سحر المحاكاة، وذر التراب لإصابة الآخرين بالعمى أو النوم هي ممارسة أسطورية شائعة جداً في مختلف الأنحاء والعصور، يقوم مثلاً شبان الغاليلريز بنثر رماد القبور على سقف بيوت عشيقاتهم لمنع استيقاظ أهل الفتاة ليتسنى لهم الحديث واللقاء، وكذلك يفعل اللصوص في «جافا» حيث ينثرون تراب القبور حول البيت الذي يقصدون سرقته فيغطُّ أصحابه في نوم عميق، وبالنية نفسها ينثر الهندوسي رماداً من خشب محترق على باب البيت، وكذلك يفعل هنود البيرو(344). وسوف نعود إلى سحر التشابه في حديثنا عن تعريض الرسول نفسه للسحر.

تذكر الروايات أنه كانت للرسول القدرة على الرؤية من وراء ظهره(345): «لا تسبقوني بالركوع ولا بالسجود، ولا بالقيام ولا بالقعود ولا بالانصراف، فإني أراكم من أمامي، ومن خلفي»(346). وقد حاول كثيرون صرف هذه الروايات إلى معانٍ مجازيّة، لكن ابن حجر العسقلاني رفض هذه التأويلات وقال عنها: هذا ظاهر التكلف وفيه عدول عن الظاهر بلا موجب، والصواب المختار أنه محمول على ظاهره وأن هذا الإبصار إدراك حقيقي خاص للرسول انخرقت له فيه العادة(347). وتنسب الروايات للرسول قدرة خارقة على الرؤية في الليل: «كان رسول الله ﷺ يرى في الظلمة كما يرى في الضوء»(348).

كما مارس الرسول «العقيقة» و«التحنيك»: أما العقيقة فهي مسح رأس المولود بدم ذبيحة تُذبح في يومه السابع، جاء في الحديث: «كل غلام رهينة بعقيقته تذبح عنه يوم السابع ويحلق رأسه ويدمى»(349)، وهي عادة جاهلية(350). أما التحنيك فهي عادة عربية تتم ممارستها حتى اليوم بإطعام المولود قليلاً من التمر المهروس، ويعتقد العرب أن هذا يجعله فصيحاً وشاعراً، ولهذه الممارسة نظيرها بين نساء سمرقند اللاتي يطعمن أطفالهن قطعة سكاكر ليمصها لأن هذا باعتقادهن يجعل كلام الطفل حلواً عندما يكبر(351). وذكر البخاري أن الرسول مارس التحنيك بنفسه:

«عن أسماء بنت أبي بكر: أنها حملت بعبد الله بن الزبير بمكة، قالت: فخرجت وأنا متم، فأتيت المدينة فنزلت قباء، فولدت بقباء، ثم «أتيت به رسول الله فوضعته في حجره، ثم دعا بتمرة فمضغها، ثم تفل في فيه، فكان أول شيء دخل جوفه ريق رسول الله، ثم حنكه بالتمرة، ثم دعا له فبرك عليه»، وكان أول مولود ولد في الإسلام، ففرحوا به فرحاً شديداً، لأنهم قيل لهم: إن اليهود قد سحرتكم فلا يولد لكم»(352).

واعتقدَ الرسول أيضاً بأسطورة عربية اسمها «الغيلة»، وهي وطء المرأة المرضع، وكان العرب يكرهون ذلك لاعتقادهم أن الوطء يفسد لبن الأم فيفسد به جسم الصبي فإذا كبر الصبي وركب الفرس، وقع عن ظهرها بتأثير اللبن الذي شربه، ويسمونها الغيلة، وليست واضحة لدينا العلاقة بين اللبن والسقوط عن ظهر الفرس بالتحديد، وغالباً توجد أسطورة تبررها لم تصلنا، وفي ذلك قال الشاعر:

فَوَارِسُ لَمْ يُغَالُوا فِي رَضَاعٍ

فَتَنْبُو فِي أَكُفِّهِمُ السُّيُوفُ

فرويت أحاديث مختلفة عن الرسول بهذا الشأن منها: «لا تقتلوا أولادكم سراً فإن قتل الغيل يدرك الفارس، فَيُدَعْثِرُهُ عن ظهر فرسه»(353)، وحرّم الرسول الغيلة لأن: «المرضع إذا جومعت فحملت، فسد لبنها ونهكَ الولد إذا اغتذى بذلك اللبن، فيبقى ضاوياً. فإذا صار رجلاً فركب الخيل فركضها، أدركه ضعف الغيل، فزال وسقط عن متونها، فكان ذلك كالقتل»(354).

لكن الغريب بهذا الموضوع هو وجود رواية أخرى تُظهر الرسول «يهمُّ» فقط بتحريم الغيلة ولا يحرمها، والسبب أنه «يتذكر» أن الروم يمارسونها ولا تضرهم: «لقد هممت أن أنهى عن الغيلة حتى ذكرت أن الروم وفارس يصنعون ذلك، فلا يضر أولادهم»(355). ولعل الرواية الأخيرة هذه التبست مع رواية أخرى عن «العزل» شبيهة بها لفظاً ومعنى: «إن رجلاً جاء إلى النبي فقال: إني أعزل عن امرأتي. قال: «لم؟» قال: شفقاً على ولدها، أو على أولادها، فقال: «إن كان لذلك فلا، ما ضار ذلك فارس ولا الروم»(356).

النفث

كذلك نجد الرسول ممارساً للعلاج باستخدام تقنيات سحرية، وهو الأسلوب المعروف إسلامياً باسم الرقية الشرعية، تقول الرواية إن الرسول دخل على ثابت

بن قيس «فقال: «اكشف البأس رب الناس عن ثابت بن قيس بن شماس»، ثم أخذ تراباً من بطحان فجعله في قدح ثم نفث عليه بماء وصبّه عليه»(357). وثمة رواية أخرى تتحدث عن «أن رسول الله ﷺ كان إذا اشتكى الإنسان الشيء منه، أو كانت به قرحة أو جرح، قال النبي ﷺ بإصبعه هكذا، ووضع سفيان سبابته بالأرض، ثم رفعها وقال: باسم الله، تربة أرضنا، بريقة بعضنا، ليشفى به سقيمنا، بإذن ربنا»(358). نلاحظ السجع الكهاني في هذه التعويذات إلى جانب ممارسة الرقية عبر الماء التي لها أصل جاهلي، فكان الذي «يداوي من السحر العراف. ودواء السحر السلوة، وهي خرزات معروفة تحك في الماء ويُشرب ماؤها»(359). وهذه ممارسات ساميّة قديمة، كشفت التنقيبات الأثرية عن أقدم وجود لها في مدنية نِفّر العراقية من خلال عشرات الأواني السحرية المعروفة باسم «طاسة الخضة/ الرعبة» (Incantation bowl)(360)، حيث كانوا ينقشون التعاويذ في طاسٍ ويدفنونه مقلوباً. واستمرت هذه العادة في العصور الإسلامية في الشام ومصر عبر آنية منقوشة بآيات قرآنية يصبون فيه الماء ويسقونه للمرتعب أو الممسوس(361). وفي الحديث: «العين حق، ولو كان شيء سابق القدر سبقته العين، وإذا استغسلتم فاغسلوا»(362).

ويذكر أبو الفرج الأصفهاني موقفاً حكاه له أبو بِشر، وكان أبو بشر عند الشاعر «الرقيّ» أحد شعراء العصر العباسي، فجاءته جارية وقالت: تقول لك فلانة: إن بنت مولاي محمومة، فإن كنت تعرف عوذة تكتبها لها فافعل. فقال: اكتب لها يا أبا بشر هذه العوذة (ونلاحظ أنها تعويذة شعرية):

تفو تفو باسم إلهي الذي

لا يعرض السقم لمن قد شفى

أعيذ مولاتي ومولاتها

وابنتها بعوذة المصطفى

من شرّ ما يعرض من علة

في الصبح والليل إذا أسدفا

قال: فقلت له: يا أبا ثابت، لست أحسن أن أكتب: تفو تفو، فكيف أكتبها؟ قال: انضح المداد من رأس القلم في موضعين، حتى يكون كالنفث، وادفع العوذة إليها، فإنها نافعة(363).

ممارسة العلاج بالتفل هي طريقة علاج سحرية عرفتها جماعات مختلفة حول العالم، إذ كان على سبيل المثال أفراد قبيلة «كيتوي» Kitwi عندما يقبضون على ساحر متهم بسحر إنسان أو دابة، فإنهم يأمرونه أن يبصق على الشخص المريض أو الدابة المصابة، إذ يعتقدون أن لعابه يبطل السحر(364). وهذا الأمر بعينه هو ما كان يأمر به الرسول لعلاج المسحور: «كان يُؤْمر العائن فيتوضأ ثم يَغْتَسِلُ منه الْمَعِينُ»(365)، وهو ما أصبح تقليدَ علاجٍ إسلامياً إلى يومنا هذا، بنقع الآيات القرآنية في الماء أو القراءة على الماء ثم يُعطى إلى المريض أو من يُعتقد أنه أصيب بالعين لشربه.

كما تَنسب الروايات قدرة شفائية خارقة إلى ريق النبي. ولكن ليس يكون الشفاء بواسطة تفل الريق من بركة صاحبه في حد ذاته كما هو شائع، بل توجد نظرية سحرية خلفها تبرر استخدام الريق، وهو أن المفعول السحري كامن في الكلمات والتمتمات التي يرددها الساحر وليس في اللعاب نفسه، وحين يردد المعالج هذه الكلمات حتى يزبد شدقاه باللعاب، يصبح هذا اللعاب المتجمع في الفم بمثابة تكثيف مادي للكلمات التي رددها. ويعود الاعتقاد بقدرة الكلمات على التأثير في المواد إلى عصور قديمة، فكان ـ كما ذكرنا ـ للإله المصري تحوت أو هرمس القدرة على الخلق من خلال كلماته التي تتكثف وتصبح مادة(366)، والرسول نفسه يعود نسبه إلى هرمس، أو إدريس كما سماه العرب: «وهو في عمود نسب رسول الله ﷺ على ما ذكره غير واحد من علماء النسب»(367). وقد وصف ابن خلدون ساحراً رآه بأم عينيه يستخدم تقنية التفل هذه، فقال عنه كما شرحنا: «ثمّ ينفث من ريقه بعد اجتماعه في فيه بتكرير مخارج تلك الحروف»(368)، فالتفل لا يكون عفوياً ولكن بلعابٍ تجمّع «بتكرير مخارج تلك الحروف» وتلك الكلمات السحرية.

وعلى الرغم من أن القرآن يتعوذ من ممارسة النفث السحري ويعتبره شراً: [مِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ]، والنفّاثات هنا هُن الساحرات اللائي يمارسن هذه الممارسة، فإن الروايات الإسلامية تصور الرسول معالجاً خارقاً وبطريقة مبتذلة أحياناً(369).

وغير هذا فقد كان الرسول إذا مرض أحد من أهله نفث عليه بالمعوذات(370)، وتفل في رجل عمرو بن معاذ حين قطعت رجله فبرئ(371)، وتفل في عيني علي وهو مصاب بالرمد فبرئ(372)، وفُقئت عينا قتادة في غزوة أحد فتفل فيهما وأعادهما بيده سليمتين، وتفل في فم محمد بن حاطب وهو طفل فبرئت يده(373)، وكان يتفل في أفواه أطفال نسائه ويقول «لا ترضعوهم إلى الليل»

لأن ريقه يغنيهم عن الطعام(374)، واشتكت امرأة إليه تَلَبُّس الجن بولدها فتفل في فمه وقال للجني: «اخرج عدو الله، أنا رسول الله»، فشفي(375).

هذه الحوادث بمجموعها ـ مع إهمال فاعلية التفل بالطبع ـ لا يمكن أن الرسول مارسها جميعها، وذلك لتضارب أسماء الأشخاص الذين مورست فيهم أولاً، وثانياً لسهولة وضع مثل هذه الروايات التي تمجّد شخص الرسول وبدنه وحتى إفرازاته كنوع من البركة، خاصة وأن في الكتاب المقدس روايات مشابهة للعلاج بالتفل في إنجيل مرقس: [وَوَضَعَ أَصَابِعَهُ فِي أُذُنَيْهِ وَتَفَلَ]، [فَأَخَذَ بِيَدِ الأَعْمَى وَأَخْرَجَهُ إلى خَارِجِ الْقَرْيَةِ، وَتَفَلَ فِي عَيْنَيْهِ](376).

إن تحويل النصوص الكتابية إلى أحاديث نبوية هي ظاهرة واضحة في التراث الإسلامي. على سبيل المثال وفي سياق السحر، يذكر سفر يشوع أن الشمس توقفت له حتى يقتل أعداءه حين سار إلى البيت المقدس: [فَوَقَفَتِ الشَّمْسُ فِي كَبِدِ السَّمَاءِ وَلَمْ تَعْجَلْ لِلْغُرُوبِ نَحْوَ يَوْمٍ كَامِلٍ]، فانتقلت نسبة هذه الأسطورة إلى نبي الإسلام على هيئة روايات مثل أن الرسول في صبيحة الإسراء في بداية دعوته، حاولت قريش تعجيزه بالسؤال عن قافلة قادمة في الطريق فقال: إنها تصل إليكم مع شروق الشمس، فتأخرت، فحبس الله الشمس عن الطلوع حتى كانت العصر. وتذكر رواية أخرى رجوع الشمس إلى الرسول لأنه انشغل عن صلاة العصر بتلقي الوحي. وروايات أخرى تجعل القصة نفسها حدثت للإمام علي بن أبي طالب(377).

لم يكتفِ المسلمون بوضع روايات البركة والقدرات الخارقة للرسول، بل لفّقوا نقيضها للنبي الكاذب «مسيلمة الكذاب»، فذكروا أنه: «تفل في بئر قوم سألوه ذلك تبركاً فملح ماؤها، ومسح رأس صبي فقرع قرعاً فاحشاً، ودعا لرجل في ابنَين له بالبركة فرجع إلى منزله فوجد أحدهما قد سقط في البئر والآخر قد أكله الذئب ومسح على عيني رجل استشفى بمسحه فابيضت عيناه»(378).

توجيهات سحرية

وللرسول توجيهات كثيرة تبدو فيها آثار معتقدات عربية وإن كانت لم تصلنا دوافعها كلها، مثل نهيه «عن الشرب من ثلمة القدح، وأن ينفخ في الشراب»(379)، ونهيه عن الاستنجاء بالعظم أو البَعَر لأنه طعام الجن(380)، ونهيه «أن يُبَال في الجحر»(381)، ربما لأنه مسكن الجن. ونهى عن ترك النار عند النوم لأن «هذه النار إنما هي عدو لكم، فإذا نمتم فأطفئوها عنكم»(382). وكان الجاهليون يعتقدون أن الجن توقد النار بالليل للعبث، ويعتبر القرآن أن

الجن نفسها مخلوقة من نار. ويدخل في هذه التوجيهات الحديث المروي في البخاري ومسلم: «خمروا الآنية، وأوكوا الأسقية، وأجيفوا الأبواب واكفتوا صبيانكم عند العشاء، فإن للجن انتشاراً وخطفة، وأطفئوا المصابيح عند الرقاد، فإن الفويسقة ربما اجترت الفتيلة فأحرقت أهل البيت»(383). وفي رواية أحمد يوصف الشيطان وكأنه حيوان لا يُحسِن استخدام يديه مثل البشر: «فإن الشيطان لا يفتح باباً مغلقاً، ولا يكشف غطاء، ولا يحل وكاء»(384). وفي حديث آخر يصف الرسول الجن كأنهم حيوانات: «الْجِنُّ ثَلَاثَةُ أَصْنَافٍ: صِنْفٌ لَهُمْ أَجْنِحَةٌ يَطِيرُونَ فِي الْهَوَاءِ، وَصِنْفٌ حَيَّاتٌ وَكِلَابٌ، وَصِنْفٌ يَحِلُّونَ وَيَظْعَنُونَ»(385) - وهذا يؤكد نظرية سميث عن العلاقة بين الجن والحيوانات.

وروي عن الرسول قوله: إن «على ظهر كل بعير شيطاناً، فإذا ركبتموها فسموا الله»(386). ويبدو أن هذا التوجيه الأخير بتأثير معتقدات الجاهليين من أن الجن تركب الحيوانات. ويوجد نهي عن تشبيك الأصابع في المسجد(387)، المقصود به على الأرجح مخالفة طواف الجاهليين، لأنهم كانوا يطوفون بالبيت عراة وهم مشبّكون بين أصابعهم يصفرون فيها ويصفقون(388).

ونهى الرسول عن المشي بنعل واحدة: «لا يمشي أحدكم في نعل واحدة، ليحفّهما جميعاً أو لينعلهما جميعاً»(389). ربما جاء هذا النهي استجابةً إلى ممارسة سحرية كان يمارسها شعراء الجاهلية، فكان الشاعر إذا أراد الهجاء يقوم بدهن أحد شقّي رأسه وينتعل نعلاً واحدةً(390)، ويبدو أن الشاعر يهدف من خلال هذا الطقس إلى استجلاب الجن لكي يلهموه الشعر. وأخمّن أن النهي عن «القَزَع»، وهو حلاقة بعض أجزاء الشعر دون الأخرى، يعود إلى هذه العادة الجاهلية من دهن أحد أجزاء الشعر دون الأخرى: «احلقوا كله، أو اتركوا كله»(391).

سأل أحدهم الرسول: «أأتوضأ من لحوم الغنم؟ قال: إن شئت فتوضأ وإن شئت فلا تتوضأ. قال أتوضأ من لحوم الإبل؟ قال: نعم، فتوضأ من لحوم الإبل. قال: أصلي في مرابض الغنم؟ قال: نعم. قال: أصلي في مبارك الإبل؟ قال: لا»(392). ولعل هذه الكراهية للحم الإبل تعود إلى تأثير الرهبانية المسيحية، حيث تأثر بها بعض العرب قبل الإسلام وتركوا أكل الإبل(393)، أو لعلها تعود إلى كون الإبل من مطايا الجن(394). قال الجاحظ: «والناس يقولون في الإبل أقاويل عجيبة: فمنهم من يزعم أن فيها عرقاً من سِفاد الجن»(395). ويبدو أن الإسلام وجد حرجاً في تحريم الإبل، فسمح بأكل لحومها مع شرط التطهر من دنسها بعد ذلك. وهذا الشرط التطهريّ بعد مقارفة المكروه تشترك فيه عدة ثقافات دينية، فعلى سبيل المثال في غابة «آرفال» المقدسة قرب روما، كان

محرماً إدخال أي قطعة حديدية، فإذا تطلّب الأمر ذلك كان لا بد من تقديم ذبيحة تطهرية. كما تجري عملية الختان في جنوب أفريقيا بواسطة سكين صوّاني، أما إذا تطلب الأمر إجراءها بسكينٍ حديدٍ، فحينها يُتَخلَّص منها بدفنها تحت الأرض(396).

وعلى ذكر الحديد هنا، فإننا نجد له حرمة (تابو) منتشرة بين ثقافات كثيرة. يعتقد فريزر أن ذلك ربما يعود إلى أوقات سحيقة في تاريخ المجتمع عندما كان الحديد جديداً ويُنظر إليه بعين الريبة والكره(397)، فبالإضافة إلى المثالين السابقين عن تجنب استخدام الحديد، كان ـ كقاعدة عامة ـ لا يمكن إدخال الحديد إلى المقدسات الإغريقية: «يحتفظ الحديد بطابعه الغامض، إذ يمكنه أيضاً أن يتقمص الروح الشيطانية»(398). ويلعب الحديد والنار دوراً كبيراً في الأساطير الحبشية التي يبدو أنها وصلت اليمن، بدليل أن فئة البُدا أو الحدادين السحرة في إثيوبيا قد وصلت اليمن أيضًا (راجع الفصل الثاني: مفهوم الجن)، ويبدو أن للإسلام نصيباً من أساطير الحديد والحدادين هذه كما نلمح في الحديث الذي ينهى بشدة عن الإشارة باستخدام قطعة حديدية: «من أشار إلى أخيه بحديدة، فإن الملائكة تلعنه، حتى يدعه وإن كان أخاه لأبيه وأمه»(399). ويبدو أنه تحريم قادم من فترة سابقة على الإسلام حين كان العرب «ينزعون الحديد من السلاح في الأشهر الحرم»(400). وهو ما تأكد وجوده من خلال نقوش الحجّ الذي كان يتم دون حمل السلاح في شمال الجزيرة العربية وجنوبها(401). ويقرأ إدموند دوتي في الآية القرآنية [وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ] أنها تشير إلى هذه المعتقدات البدائية عن حرمة وقدسية الحديد(402)، ويفترض أنه من هذا التحريم للحديد ظهرت كراهية الإسلام للوشم لما فيه من جوانب سحرية وفضائل طبية، ولذلك فإن المسلمين ما يزالون يمارسونه كما يمارسون السحر المحرم شرعاً(403). ويمكن تأكيد رأي دوتي من خلال حقيقة ممارسة الإثيوبيين للوشم على جباههم للحماية من البُدا السحرة والعين الحاسدة(404). ولعلنا نلحق بهذا الجانب نقش الحناء باعتباره وشماً مؤقتاً، لا سيما وأن النساء في صنعاء يستخدمن نقش الحناء للحماية من الجن والعين، وفي مصر يخضبن أيديهن وأرجلهن بالحناء من أجل إبعاد العين الشريرة الحاسدة(405).

يذكر ابن الحجر (ت: 852 هـ) عِدة ممارسات كهانية أو سحرية مارسها الرسول باستخدام دلالات مختلفة تشي باعتقاده بتأثير سحري لحركة الحيوان... وللأسماء... وللدلالات الجوية، وهذه ممارسات كهانية عربية خصص

الدكتور توفيق فهد باباً مفصلاً لكل منها في كتاب الكهانة العربية قبل الإسلام(406). وتحدث ابن حجر عنها جميعاً في فقرة واحدة حين قال:

«حدوث أمر يعلم به العاقبة كما قال في الناقة لما بركت في الحديبية حبسها حابس الفيل... استدلاله باسم على أمر كما قال لما جاءهم سهيل بن عمرو قد سهل لكم الأمر... أن ينظر شيئاً علوياً فيستدل به على أمر يقع في الأرض، كما قال إن هذه السحابة لتستهل بنصر بني كعب...»(407).

هذا بالإضافة إلى اعتقاد الرسول بالعدوى السحرية، وتوجيهه بقتل الحيات لأن النظر إليها يسبب سقوط حمل المرأة حسب الحديث الذي يرويه البخاري(408)، وهذه الفكرة لها نظيرها في ثقافات عدة. يذكر فريزر توجه بعض أفراد القبائل البدائية الذي يعاني من اليرقان الشديد إلى تبادل النظر الحاد مع طائر كروان الصخر الخائض كي يُشفى من مرضه بمجرد النظر(409).

وتذكر الروايات توجيه الرسول للصحابة عندما مروا على حجر ثمود: «لا تدخلوا مساكن الذين ظلموا أنفسهم، أن يصيبكم ما أصابهم، إلا أن تكونوا باكين، ثم قنع رأسه وأسرع السير حتى أجاز الوادي»(410). كأنه على ما يبدو طقس حجب لحماية الصحابة من لعنة المكان. وقد لاحظ أحد المبشرين الأوروبيين أن البدائيين يكرهون الانتقال إلى أماكن جديدة خوف المرض، وفسره قائلاً: «لعل ضعف إقبال البدائيين على الانتقال إلى إقليم غير إقليمهم يرجع إلى خوفهم من الأرواح الشريرة التي توجد في المكان الذي ينتقلون إليه، والتي قد تقاوم قدوم الأجانب إليه بوجه خاص»(411).

كما يأمر الرسول بقتل الحيات ويستثني بعضها: «اقتلوا الحيات كلها إلا الجان الأبيض»(412). فالحديث يعتبر الحيات من الجن، ويستثني منهم الجن الأبيض. وهذا معتقد عربي قديم حيث إن العرب كانوا «يقولون في الجانّ من الحيّات، وقتل الجان عندهم عظيم»(413)، ربما بسبب اعتقادهم أن أرواح الموتى تتحول إلى حيوانات أليفة تطوف على بيوت أصحابها. فهذا معتقد معروف في قبائل الزولو الأفريقية حيث يسمون روح الميت «إيتنجو»، ويعتقدون أنها تعود إلى المنزل على هيئة أفعى غير مؤذية، ويستبشرون بها خيراً، ويقلقون إذا لم تظهر، ويراقبون حضورها إلى البيت بفارغ الصبر(414). ويبدو أن هذه الفكرة لم تقتصر عند العرب على الأفاعي، بل امتدت إلى بعض الحيوانات الأليفة مثل الهرة التي وصفها الرسول بقوله: «إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات»(415).

مثل هذه الملاحظات دفعت المستشرق الإسكتلندي «روبرتسن سمث» إلى افتراض علاقة بين فكرة الجن عند العرب وفكرة القبائل البدائية عن الحيوانات، كما في القصص التي يرويها البدائيون عن الحيوانات الوحشية وعن أرواحها وإمكان إحداثها الأمراض والأذى بالإنسان ـ مما جعله يتصور أن فكرة الجن عند الجاهليين هي تطور لهذه النظرية القديمة التي تكون عند الطوطميين، إذ انتقلت إليهم من عقيدة سابقة تطورت من عهد عبادة الطوطم، وأن الجن هي «طوطمية» دون أن يكون لها قوم يشعرون بوجود صلة نسب وقربى بها(416).

وتدور عن الحيات أسطورة يعزى إليها «السبب في كتابة قريش، واستفتاحها في أول كتبها «باسمك اللهم»»، وهو أن أمية بن أبي الصَّلْتِ خرج إلى الشام في نفر من ثقيف وقريش في عِيرٍ لهم، فلما قفلوا راجعين قبلت حية صغيرة حتى دَنَتْ منهم، فحَصَبَها بعضهم بشيء في وجهها، فرجعت، فَشَدُّوا سفرتهم ثم قاموا فشدوا على إبلهم وارتحلوا من منزلهم، فلما برزوا عن المنزل أشرفت عليهم عجوز من كثيب رمل متوكئة على عصا لها، فقالت: ما منعكم أن تطعموا رحيمة الجارية اليتيمة، التي جاءتكم عشية؟ قالوا: ومن أنْتِ؟ قالت: أم العوام، أوتِمْتُ منذ أعوام، أما ورب العباد لتفترقُنَّ في البلاد، ثم ضربت بعصاها الأرض فأثارت بها الرمل، وقالت: أطيلي إيابهم، وانْفِري ركابهم، فوثبت الإبل فكأن على ذِرْوَةِ كل بعير منها شيطاناً، ما نملك منها شيئاً، حتى افترقت في البوادي»، وتستمر تفاصيل الحكاية إلى أن يجد أمية رجلاً حكيماً فيخبره القصة ويسأله: «فما الحيلة؟ قال: اجمعوا ظُهُورَكم فإذا جاءتكم ففعلت ما كانت تفعل، فقولوا لها: سبعاً من فوق وسبعاً من أسفل، باسمك اللهم، فإنها لا تضركم»، وكان بالفعل أن حدث ما قاله الحكيم، فعادوا مكة وأخبروا الناس بالقصة فشاعت بينهم العبارة: «وكان أمية أول من كتب «باسمك اللهم»، إلى أن جاء الله عز وجل بالإسلام فرفع ذلك وكتب: بسم الله الرحمن الرحيم»(417).

ولا يُستعبد أن ليهود الجزيرة دوراً في اكتساب الحية هذه الأهمية في الأساطير العربية، لأن الحية في الأساطير ترمز إلى الشر أو الجن أو إبليس، وإبليس حين وسوس لآدم في الجنة تصوّر له بصورة حية، كما في سفر التكوين، وبالتالي في تفاسير القرآن المتأثرة بالإسرائيليات.

كما وجّه الرسول أتباعه قبل ممارسة الجنس أن يقولوا «باسم الله، اللهم جنبنا الشيطان وجنب الشيطان ما رزقتنا»(418)، لأن ذلك يحمي الحمل إذا حدث. وهذا النوع من التعاويذ السحرية جمعها مؤلف مسلم معاصر في كتيّب سماه

على طريقة حجابات المشعوذين وتحصيناتهم (حصن المسلم)، وهو كتيّب شهير للغاية يتم توزيعه في جميع أنحاء العالم الإسلامي.

كل هذه الممارسات وغيرها كانت أسباباً أكثر من كافية لكي تعتبر قريش أن محمداً ليس إلا أحد الكهنة، يقول كلامهم ويمارس أفعالهم، ويعتريه ما يعتريهم من أحوال، خصوصاً تلك الحالة التي تصيبه عندما يتنزل الوحي: «إذ يُروى أن محمداً كثيراً ما اعترته نوبة شديدة لدى تقبّله الوحي، حتى إن الزبد كان يطفو على فمه، وكان يخفض رأسه، ويشحب وجهه ويشتد احمراره، وكان يصرخ كالفصيل، ويتفصد جبينه عرقاً... دفعت هذه الأعراض بعض المستشرقين إلى نتيجة أن محمداً كان يعاني نوعاً من الصرع، كما سبق للبيزنطيين أن زعموا(419)، وأنكره بعض الكتاب الجدد... ولما كان العرب شأنهم في ذلك شأن كل الشعوب القديمة، فإنهم كانوا يعتبرون من كانت تعتريه حالات كهذه «مجنوناً»»(420).

وقد تنبّه لذلك من تلقاء نفسه وقال لخديجة منذ أول لقاء له بجبريل: «إني لأخشى أن أكون كاهناً»(421). يذكر الجاحظ أن العرب ترى علاج الرجل الذي يختنق في بئر ويتغيّر عقله بأن «يلقوا عليه دثاراً ثقيلاً، وأن يزمّل تزميلاً»(422) ـ أهذا ما عناه الرسول بقوله: زملوني زملوني؟

قثم

كلمة سحر باللغة العبرية هي: قِسِم (קֶסֶם)، وردت في الكتاب المقدس عدة مرات(423)، والساحر: قَسّوم (קָסוּם). وهي ألفاظ تذكّرنا بما نقلته كُتب التراث من ألقاب الرسول: أبو القاسم، وقُثَم ـ بتبديل السين ثاءً، مثل التبديل بين: الوطس والوطث، سعابيب وثعابيب، ملث الظلام وملس الظلام، ساخت رجله وثاخت رجله(424). كما يشير ابن دريد إلى قلب أهل اليمن كلمة دعس إلى دسع ودثع(425).

يعرّف ابن الأثير الرسول بقوله: «وهو محمد بن عبد الله، ويُكنى عبد الله أبا قثم»(426)، وكان الرسول نفسه يصرّح حسب الروايات بقوله: «وأنا قُثم»(427)، و«أنا أبو القاسم»(428)، كما توجد رواية يذكرها «ابن خرداذبه» عن بعض الأحباش أنهم كانوا يغنون للرسول وينادونه «أبو القسم»(429) دون الألف.

أما أقدم ذكر لكنية الرسول «أبا القاسم»، حسب بحثي، فيعود إلى مقاتل بن سليمان المتوفى سنة 150 للهجرة في تفسيره، حيث ذكر رواية ينادي فيها

اليهود محمداً: «يا أبا القاسم». وفي مخطوطة أخرى للكتاب نفسه «يا أبا القسم» دون الألف(430)، على الرغم من أن محقق الكتاب اعتمد «القاسم»، ولكن من حسن الحظّ أنه أشار إلى هذا الاختلاف في الهامش، ومن المحتمل أن يكون النُسّاخ غيّروها من (أبو القسم) إلى (أبو القاسم) بزيادة الألف، وربما وقع الناشرون في الخطأ ذاته عند نشر مخطوطات تراثية أخرى؛ ظناً منهم أنه تصحيف من قِبل النُّسّاخ.

يبدو أن مثل هذا «التصحيح» طال مبكراً اسم (قثم) فحوّله أيضاً إلى (قيّم)، ولكن القاضي عياض أغنانا مؤنة الجدل بتصويب هذا الخطأ فقال: «وأرى أن صوابه قُثَمُ بالثاء»(431)، وأورد القاضي عياض رواية عن النبي يقول فيها: «أتاني ملك فقال لي: أنت قُثَمُ، أي مُجْتَمِعٌ. قال {أي الحربيّ}: وَالْقَثُومُ الجامع للخير»(432)، وللرسول عمٌّ اسمه قثم مات صغيراً(433).

في سيرة ابن هشام رواية تحكي أن علياً بن أبي طالب تقدم في معركة أُحد وقال: أنا أبو القصم(434)، وقد علّق محقق سيرة ابن هشام على اختلاف كتابة كلمة القصم أو الفصم بين المخطوطات، واختلاف تشكيلها، ما يثير الشكوك حول أصلها ومعناها. والملاحظ في الروايات الإسلامية أن اليهود بالذات كثيراً ما ينادون الرسول بأبي القاسم.

وقد تتبعت جميع مرات نداء الرسول بأبي القاسم في كتاب «صحيح البخاري» وحده، فوجدتها ثلاث عشرة مرة دون التكرار، وكلها على لسان اليهود(435). والثابت عن يهود العرب أنه كان في لغتهم العربية رطانة، وكانوا محافظين على اللغة العبرية لأنهم «يستعملون العبرانية في دراسة أمورهم الدينية وفي كتابة النشرات والتعاويذ، كما كانوا يستعملونها في السحر»(436).

وفي كتاب «دلائل النبوة» لابن نعيم الأصبهاني أن الناس »كانوا يقولون: يا محمد، يا أبا القاسم، فنهاهم الله عن ذلك»(437)، وعلى ضوء هذه الإشارات نخمّن أن تسمية الرسول (قثم/ قسم/ قصم) هي من قبيل اتهامه بالسحر والكهانة وخاصة من قِبل اليهود، قارن ذلك بما يقوله سفر صموئيل الأول أن «النبي اليوم كان يدعى سابقاً الرائي» (9: 9). لكن الرسول نهى الناس عن هذا اللقب وحرّفه إلى أبي القاسم، كعادته في تغيير أسماء أصحابه حين تحمل معانيَ سلبية(438). ولعل هذا ما يفسر تباين المخطوطات بين أبي القسم وأبي القاسم. وسنعود إلى هذا الموضوع في فصل تحكيم الكهان. غير أن هذا ما يفسّر نهي الرسول عن التكنّي بكنيته: «سمّوا باسمي ولا تكنوا بكنيتي، فإنما

أنا قاسم»(439)، حيث إن لهذا الاسم معنًى خاصاً، لا يسمح الرسول بمنحه لأي أحد غيره.

أما في النقوش اليمنية فإننا نجد قلب السين إلى ثاء من أهم خصائص النقوش الحضرمية، حيث يُقلب فيها ضمير الفرد المؤنث (ث) إلى (سَ)(440)، ويُقلب اسم العلم (ثوبان) المشهور في النقوش اليمنية إلى (سَوبان)(441)، بل وتُقلب تسمية نقوش المسند نفسها فتسمى المثند(442). كما وردت كلمة سِن بلفظ «ثِن»(443)، وكلمة سيل بلفظ «ثيل»(444)، وكلمة شرم بلفظ «ثرم»(445)، وكلمة «أرسل» بلفظ «أرثل»... يقول الدكتور سعيد السعيد متحدثاً عن هذه الخاصية الحضرمية: «من المعلوم الثابت أن حرف السين يرد في بعض الأحيان عوضاً عن حرف الثاء في نقوش تلك اللهجة»(446)، ولا تقتصر هذه الظاهرة على النقوش الحضرمية فحسب، بل لُوحظت في النقوش المعينية كذلك وخاصة في الأسماء غير السامية، مثل اسم جزيرة «ديلوس» الذي كُتب بصيغة «دلث»، واسم «بطليموس» الذي كتب بصيغة «تلميث». ومن ذلك نستنتج أن قلب اسم النبي من «قثم» إلى «قسم» ليس شيئاً مستبعداً ولا جديداً، بل هو ظاهرة معروفة وموثقة في نقوش لهجة عربية كاملة، حيث قُلبت الثاء إلى سين والعكس في أسماء عدة، منها اسم «قثم» نفسه تحول إلى «قسم»، وهذا ما يفترضه الدكتور فايز السعيد بشأن أحد النقوش التي ورد فيها الاسم «قسم»(447). ودعم السعيد افتراضه بكلام الدكتور هياجنه عن أن الاسم الذي يحتوي س3 إما أن يكون حضرمياً أو متأثراً بلغة النقوش الحضرمية التي تكتبه عوضاً عن الثاء. ويقترح هياجنه قراءة الاسم «قسم» ← «قاثِم» بمعنى: المعطي أو الواهب، حسب شرح لسان العرب للجذر (ق ث م) (448). وتوافقه الدكتورة عميدة شعلان بالتأكيد على أن الاسم «قسم» يظهر بالثاء أحياناً، ويُنطق صوتياً كثاء، والجذر «قثم» منه «القثامة» في اللغة العربية وتعني العطاء(449).

قسم

من جانب آخر فإن العلاقة بين السحر وكلمة «قسم» تذكّرنا أيضاً بالآيات القرآنية التي يرد فيها لفظ قسم مقترناً بالتنجيم، ولو بمعنى الحلفان، فهناك علاقة لغوية بين السحر والحلفان، إذ إن المشعوذ أو المعزّم يُقسِمُ على الجنِّ أن تطيعه، أو على المرض أن يَطيب.

إذا تتبعنا هذا الكلمة في اللغات السامية نجدها في الآرامية البابلية: قاسوما، قاساما بمعنى كاهن. وقسم بمعنى تنبأ بالغيب أو تكهّن(450)، وفي السريانية

قَصِم (ܩܣܡ) وتعني (أقسم، عزَّم، تكّهن)، كما ورد لفظ «مقسمم» (مقسمم) في عدة نقوش سبئية بمعنى كاهن أو موحي أو وسيط روحي (oracle)(451)، بالإضافة إلى ظهور مفردة «قسم» في عدة نقوش دادانية (نقوش خط المسند في شمال السعودية) بمعنى وسيط روحي حسب قراءة بعض الباحثين(452)، وفي اللغة الأمهرية (وهي لغة سامية حبشية) نجد كلمة قْسْم (ቀሰመ) بالمعنى نفسه(453).

جاء في كتاب تهذيب اللغة: «عَزَمْتُ عَلَيْك لتفعلنَّ أَي أقسمتُ. وعَزْمُ الراقِي والحَوّاء كَأَنَّهُ إقسام على الدَّاء والحَيّة»(454)، ومنه ممارسة السحر بالاستقسام بالأزلام. ومن القِسم أيضاً القِسمة بمعنى الحظ أو النصيب، فهي مشتقة من اللفظ العبري قِسم، وليس من تقسيم الأمور أو الأرزاق(455)، وكذلك التطير بالعبرية (ṭayyar) يرى باحثون أن العرب تعلمته من اليهود(456)، انظر سِفر الجامعة 10: 20 (457).

توجد دراسة قام بها أحد طلاب جامعة الملك عبد العزيز تتبع فيها المفردات العربية الجنوبية في القرآن، وأول هذه المفردات التي تناولها كلمة حِجر (حجر)، ومعناها في لغة اليمن القديم: «حماية بطلسم أو تعويذة»(458)، وهذا ما يتفق تماماً مع ما نذهب إليه حيث إن الآية تقول: [هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ]، فيكون معناها: (هل في ذلك سِحرُ لصاحبِ طلسم)، بمعنى أن الآية تحمل سؤالاً استنكارياً لمن يتهمون الرسول بالسحر وأن ما جاء به من قرآن هو طلاسم: (هل في هذا القرآن سحر ساحر؟!). وشواهد القسم في القرآن كثيرة منها:

1. [فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ] {الواقعة: 75، 76}.
2. [فَالْمُقَسِّمَاتِ أَمْراً] {الذاريات: 4} وفسرها المفسرون أنها (النجوم/ الملائكة)(459).
3. [فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ، وَمَا لَا تُبْصِرُونَ، إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ، وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ..] {الحاقة: 38 ـ 41}.
4. [لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ {القيامة: 1، 2}.
5. [فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ] {التكوير: 15}، في تفسير ابن كثير «هي النجوم»(460).
6. [فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ] {الانشقاق: 16}.

7. [فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ] {المعارج: 40}.
8. [لَا أُقْسِمُ بِهَٰذَا الْبَلَدِ] {البلد: 1}.
9. [هَلْ فِي ذَٰلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ] {الفجر: 5}.
10. [تِلْكَ إِذاً قِسْمَةٌ ضِيزَى](461) {النجم: 22}.
11. لوحظ اختلاف في مخطوط صنعاء (أقدم مخطوط مكتشف للقرآن) عن النسخة التي بين أيدينا من القرآن، ففي الآية الرابعة والسبعين من سورة التوبة [يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُواْ..]، حيث وجدت كلمة (يُقْسِمون) بدلاً من [يَحْلِفُونَ](462). وبذلك تُضاف إلى هذه القائمة.

* * *

سجّل «نولدكه» ملاحظة جيدة عندما وجد أن جميع مواضع القسم في القرآن توجد في السور المكية بمجموع ثلاثين مرة، ثم مرة واحدة فقط في سورة التغابن المدنية(463). ورغم صعوبة بناء استنتاجات على مدنية أو مكية الآيات، لأن السور المكية تحتوي آياتٍ مدنية، والعكس صحيح، إلا أن اطراد هذه القاعدة في جميع المواضع تقريباً، يجيز لنا القول إن القرآن كان يقسم كثيراً في مكة، حيث لا وجود كبيراً لليهود، لكنه انقطع عن القسم تقريباً بشكلٍ تام في المدينة حيث التواجد الكبير للقبائل اليهودية. ويمكن طرح عدة تخمينات لتفسير هذه الظاهرة، أحد هذه التخمينات بلا شك هو تجنُّب ما قد يثيره اليهود من اتهامات للوحي، بمعرفتهم لدلالات القسم الكهانية والسحرية.

فرضية لغوية

عندما توجهت بالبحث عن كلمة «قسم» في اللغات السامية، لاحظت أنها غير موجودة بمعنى الحلفان أو اليمين، لا في النقوش اليمنية ولا في المعاجم المنشورة، وإنما تأتي مفردة «قسم» دائماً بمعنى عمل سحري. أما الكلمة التي تعني الحلفان بمعنى التعهّد بالصدق فهي كلمة «حلف» لا غير، وهي بالفعل موجودة في النقوش السبئية، خاصة أن هناك قرباً لفظياً بين «حلف» حلف وضدها: «خلف» خلف بمعنى أخلف العهد(464).

لم أجد كلمة «قسم» بمعنى حلف إلا بشكل غير مباشر في المعجم السبئي الذي نفذه المستشرق «بيستون»(465)، حيث شرح معنى كلمة «مقسمم» الواردة في النقش (Haram 13 CIH 548) الذي يعود للفترة ما بين القرن الأول ق. م. إلى أوائل القرن الثاني للميلاد. وقال إنها بمعنى الحلفان الجماعي، وهو المعروف تراثياً باسم القسامة، مع إيراد ملاحظة بالشكّ في معناها، وشكّه في محله، فالكلمة كما يُفهم من سياقها في النقش الأصلي(466) لا تعني الحلفان العادي بمعنى تعهّد الصدق، بل تعني «عمل سحري»، وجاءت في سياق تعداد محرمات الدخول إلى المعبد، وللأسف اختفى هذا النقش المهم بعد توثيقه من قِبل المستشرق «جوزيف هاليفي» في اليمن بين عامي 1869 ـ 1870، دون تصويره، ولكن نصه ما يزال محفوظاً لدينا(467):

منجر / حمنم / يحرط / سلحم / معد / حلفن

وضأم / او / بهام / كاخذ / بمقسمم / هن /

لينجسن / سلحهو / ودموم / بش

يعهوليظلعن / لالت / عثتر

.... إلخ

الترجمة:

(من حمل سلاحاً في مائدة الإله «حلفن»، أثناء دخوله أو خروجه، وثبت عليه من خلال (التعويذة/ القسم) أنه دخل بسلاحه، أو نجّس المكان }بالبراز؟{، أو أن على ثيابه دم }حائض؟{، يدفع غرامة للإله عثتر...)(468)

والإله «حلفن» ورد اسمه في جملة نصوص تتعلق بحبس أموال وبعقد عقود. ويلاحظ أن أصحابها استعانوا بهذا الإله لإنزال النقمة والعذاب وأشد الجزاء بكل من يحاول أن يغير أو يبدل تلك العقود والنصوص، أو يتجرأ فيستولي على الأموال والحبوس المقررة(469)، فمهمته هي إنزال الشر المتفق عليه ضمن القسامة. والقسامة هي ممارسة سحرية كما سيأتي معنا بعد قليل. وبهذا

المعنى سُجِّلت قراءة هذا النقش في معجم الدوحة الذي أُطلِق في 2018/(470).

والسؤال المطروح الآن: متى تطورت دلالة اللفظ «قسم» من (عمل سحري) إلى (الحلفان)؟

إذا توجهنا إلى نقوش العربية الشمالية بحثاً عن أقدم ذكر لكلمة «قسم»، فإننا نجدها واردة في نقشين تذكاريين: الأول باللغة الحِسمَاويَّة، ويعود إلى الألف الأولى قبل الميلاد، بمعنى نصيب أو حظ (grant). أما النقش الثاني فهو باللغة الصفائية، عُثر عليه في بادية الشام، ونجد فيه لأول مرة مفردة «قسم» بمعنى الحلف، وهذا النقش متأخر، يعود إلى الفترة بين القرنين الرابع قبل الميلاد والثاني الميلادي(471).



موقع اوسيانا: CH.R688 SIJ 293 موقع اوسيانا:

فالسر في تقديري يكمن في حدث معين تم خلال الفترة الزمنية الفاصلة بين النقشين، وأفترض أن هذا الحدث هو تأثير اليهود في العرب ولغتهم عبر الممارسات السحرية، مثل ممارسة القسامة. خصوصاً أن هذه الفترة هي نفسها التي هاجرت فيها جموع كثيرة من اليهود إلى أرجاء الجزيرة العربية عموماً والحجاز خصوصاً(472). والقَسَامَة هي ممارسة تحكيمية سحرية، مارسها عرب الجاهلية، ثم استوعبها الإسلام حتى صارت ضمن أحكامه الفقهية. وتتلخص بأن الجماعة التي تَشتبه في ضلوع جماعة أخرى بقتل أحد أبنائها، يحق لها أن تطلب منهم حلفان خمسين

رجلاً أن القاتل ليس منهم، فإذا كانوا كاذبين سيلحقهم الموت(473). وللقسامة أصل في العهد القديم، في مطلع الإصحاح 21 من سفر التثنية (1 ـ 9). قارن ذلك مع الحديث رقم 18266 من مصنف عبد الرزاق: كَانَتِ الْقَسَامَةُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، ثُمَّ أَقَرَّهَا رَسُولُ اللهَّ (ص) فِي الْأَنْصَارِيِّ الَّذِي وُجِدَ مَقْتُولًا فِي جُبِّ الْيَهُودِ(474). يقول «ويتون ديفيز»، المتخصص بدراسة السحر وعلاقته باليهودية، تعليقاً على ممارسة العرب للقسامة: إنها «مجرد نوع من الشعوذة السحرية» التي تهدف إلى إنزال الشر بالكاذب، ويربطها ديفيز بالكلمة العبرية قِسِم (קסם)(475). وترى المستشرقة الأمريكية باتريشيا كرون في ورقة نشرتها عام 1984 أن اليهود اليمنيين لعبوا دوراً رئيسياً في تشكيل كل من: حكم القَسَامَة، وأحكام الشريعة الإسلامية بشكل عام.(476)

فالذي يبدو أن العرب كانت تعبّر عن معنى (التعهد بالصدق بالـ«حلف» فقط، ولم تكن كلمة «قسم» تعني عندهم سوى العمل السحري، حتى جاءهم اليهود وسمّوا ممارسة الحلفان الجماعي السحري بالتسمية السحرية «قسم» أو «قسامة» (وهي من المشترك السامي)، فتوسعت دلالة لفظ قسم وأصبحت تعني الحلفان كذلك. أما سبب تسمية الحلف يميناً فذلك «لأنهم كانوا إذا تحالفوا ضرب كل واحد منهم يمينه على يمين صاحبه»(477)، ولا شك أن كلمة حلف بمعنى اتحاد وتحالف القبائل تدور حول هذه المعاني أيضاً.



كلمة «تحلفي» في سياق الحديث عن امرأة في نقش سبئي محفوظ في متحف صنعاء.

تحكيم الكهّان

عرف الإغريق القدماء ممارسة تدعى التحكيم الإلهي أو الغيبي، واكتشف المبشرون والباحثون أنها ممارسة تشترك فيها معظم الشعوب البدائية. وتتم هذه الممارسة بالتوجه إلى الكاهن لطلب معونته بالكشف عن الجاني أو الكاذب أو السارق أو الزاني، أو حل النزاعات بين الأفراد، وذلك من خلال اختبارات سحرية خطيرة: مثل أن يؤمر المتهم بِتجرُّع السم، فإذا فشل في تقيؤِهِ فهو مذنب، أو يتم رميه في الماء فإذا غرق فهو بريء، أو تُحرق يده أو لسانه فإذا تضرر فهو مذنب، وهي عادة مستمرة في الحجاز واليمن(478). وقد يكون التحكيم معتمداً على مجرد الثقة بحدس الكاهن ونظر عينيه الخارق.

«إن أول السمات التي استرعت انتباه الباحثين في الجماعات البدائية هي ثقتهم التامة في التحكيم بل إيمانهم به إيماناً لا يتزعزع. فقد توقف المبشرون الإيطاليون في الكونغو في القرن السابع عشر كثيراً عند هذه النقطة حتى ليقول أحدهم: «لقد ذهلت ولم أستطع إقناع نفسي بأنه يوجد أناس مهما بلغوا من الجهل

يؤمنون كل هذا الإيمان بتلك الضروب من الخداع البين، ولا يسلمون بدليل واحد على الأقل من الأدلة العديدة التي كان يُمطِرهم المبشرون بوابل منها في كل يوم حول هذا الموضوع. ولكنهم كانوا يعرضون عنها ويهزون أكتافهم قائلين: من المستحيل أن تخدعنا اختباراتنا. إن هذا لا يمكن، إن هذا لا يمكن». ويقول ماكدونالد: «كل الأهالي يعتقدون أن اختبار السم معصوم من الخطأ، فالتحكيم هو أشد العقائد رسوخاً في نفوس هذه القبائل، فهم إذا كانوا يعتقدون في شيء حقاً، فليس هذا الشيء سوى التحكيم»(479).

كانت عادة التحكيم ذاتها موجودة لدى العرب قبل الإسلام، ولكن على نوعين: النوع الأول وهو تحكيم الآلهة واستجوابهم، وهذا كان محصوراً في اليمن. «وقد ورد في بعض النصوص، أن قوماً كلموا آلهتهم في شهر «ذ أجبى ذ عثر» و«ذ فرعم ذ عثتر»، فأجابهم الإله «عثتر» على ما سألوا عليه. وورد أن جماعة من المؤمنين بـ«عم» كلموه، فأجابهم على ما سألوا عنه. وكانوا إذا كلموا الآلهة، فوجدوا أن الأجوبة غير منسجمة مع الأسئلة، أعادوا الأسئلة عليها وقدموا قرابين جديدة لها، أو وزادوا في الحلوان ـ يفعلون ذلك حتى يسمعوا الجواب المناسب لأسئلتهم»(480). ولم يكن هذا النوع من التحكيم موجوداً في مكة، قال المؤرخ جواد علي: «ولم أسمع بوجود تكليم في مكة، فلم يذكر أحد من أهل الأخبار أن الجاهليين كانوا يأتون الكعبة لسماع أجوبة»(481).

أما النوع الثاني فهو باستخدام أدوات كالأقداح والسهام، وكان صنما هُبَل وذي الخَلَصَة معروفان بهذا الغرض، وأجرة العامل على الاستقسام من هبل عبر الأزلام مئة درهم، فيتحاكمون عنده في جوف الكعبة، والبعض اتخذ ذلك مهنة فيرتحل بصنمه حيث راح ويستقسم للناس مقابل المال.

يبدو أن العرب نقلوا الاستقسام عن اليهود الذين تعلموه من البابليين، «وقد أشير في التوراة إلى أن الملك البابلي «نبوخذ نصر» أجال السهام حين عزم على فتح أورشليم/ القدس»(482):

[لأَنَّ مَلِكَ بَابِلَ قَدْ وَقَفَ عَلَى أُمِّ الطَّرِيقِ، عَلَى رَأْسِ الطَّرِيقَيْنِ لِيَعْرِفَ عِرَافَةً (لقِسِم قِسِم) صَقَلَ السِّهَامَ، سَأَلَ بِالتَّرَافِيمِ، نَظَرَ إِلَى الْكَبِدِ]

{حزقيال: 21}(483)

لذلك سمّى العرب هذه الممارسة «الاستقسام» بتعريب اسمها العبري قِسِم (קסם)(484). وجاء ذكرها في النقوش السبئية في عبارة «تقرع سلطم» في النقش (NAG 12/8) بمعنى «اقترع السِهام»(485). كما وردت في الآية القائلة: [وَأَن تَسْتَقْسِمُواْ بِالأَزْلاَمِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ] {المائدة: 3}، وسمّوها كذلك «السِهام» والقرآن يذكر هذه الممارسة باسم السهام في قصة النبي يونس حينما استقسم أصحابه ووقع الاختيار عليه ليرموه في البحر: [فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنْ الْمُدْحَضِينَ] {الصافات: 141}، والأزلام سهامٌ تكون في كنانة، وكلٌّ سهمٍ منها مكتوب عليه ما يدل على أمر معين،

فيستقسمون بها أي يعرضون عليها أفعالهم. ويخمن إدموند دوتي أن السهام هذه ربما كانت مجرد أعواد شبيهة بأعواد العرافة لدى الإغريق والتي عرفها اليهود(486). وهي أيضاً في أقداح يوسف الذي استخرجها من وعاء أخيه، وإن كان القرآن لا يظهر معناها الكهاني، إلا أنه صريح في سفر التكوين: [أَلَيْسَ هذَا هُوَ الَّذِي يَشْرَبُ سَيِّدِي فِيهِ؟ وَهُوَ يَتَفَاءَلُ بِهِ. أَسَأْتُمْ فِي مَا صَنَعْتُمْ] {سفر التكوين: 44: 5}. يقول فريزر: «ليس لدينا علم بالطريقة التي اتبعها يوسف في الكشف عن السارق أو أية أمور أخرى عن طريق قدحه السحري، ولكننا نعتقد أنه كان يستمد استدلالاته عن طريق الصور التي كانت تتراءى له في الماء. ومن المؤكد أن هذه الطريقة في التكهن لا تزال تُتبع في مصر»(487).

كان العرب يعتمدون تحكيم الكهّان(488) ويتبعون كلامهم في أكثر الأمور حساسية مثل شرف النساء... ومن عجيب أخبارهم في ذلك أن «هند بنت عتبة» كانت زوجة «الفاكه بن المغيرة المخزومي»، وكان الفاكه من فتيان قريش، وكان له بيت ضيافة يغشاه الناس من غير إذن، فخلا ذلك البيت يوماً، فنامت هند فيه، فخرج الفاكه لبعض حوائجه، وأقبل رجل ممن كان يغشى ذلك البيت فولجه، فلما رأى المرأة ولّى هارباً، فرآه الفاكه وهو خارج من البيت، فأقبل الفاكه إلى هند وضربها وأعادها إلى أهلها، فتكلم الناس فيها، فقال له أبوها: «يا هذا إنك قد رميت ابنتي بأمر عظيم فحاكمني إلى بعض كهان اليمن»، فذهبوا إلى أحد كهّان اليمن في مجموعة من النسوة، فجعل الكاهن يدنو من إحداهن فيضرب بمنكبها، حتى

أتى إلى هند فضرب بمنكبها، وقال: «انهضي غير رسحاء، ولا فاحشة»(489).

وهنا لي ملاحظة على حادثة في السيرة النبوية تبدو فيها ملامح هذا النوع من التحكيم، ألا وهي حادثة اختيار النبي لفضّ نزاع سادة قريش عمّن ينال شرف وضع الحجر الأسود. والقصة كما نقلها ابن هشام عن ابن إسحاق:

«إن القبائل من قريش جمعت الحجارة لبنائها {الكعبة]، كل قبيلة تجمع على حدة، ثم بنوها، حتى بلغ البنيان موضع الركن، فاختصموا فيه، كل قبيلة تريد أن ترفعه إلى موضعه دون الأخرى، حتى تحاوروا وتحالفوا، وأعدوا للقتال. فقربت بنو عبد الدار جفنة مملوءة دماً، ثم تعاقدوا هم وبنو عدي بن كعب بن لؤي على الموت، وأدخلوا أيديهم في ذلك الدم في تلك الجفنة، فسُموا: لَعَقَة الدم».

ولنتوقف هنا ونلاحظ ممارسة تغميس الأيادي بالدم، وهي ممارسة تبدو عليها صفات سحرية واضحة، فالعرب كانت تغمس أيديها في الدم عند التحالف، وذكر هيرودوت أن ذلك يتم عبر طقوس سحرية خاصة(490)، ولدينا في السيرة النبوية شاهد على ذلك في قول الرسول عند تحالفه مع اليهود على الحرب معهم ضد أعدائهم: «الدم الدم، والهدم الهدم، أنا منكم وأنتم مني، أحارب من حاربتم، وأسالم من سالمتم»(491). وهنا يشير إدموند توتي إلى الجذر «شرط» في العربية الذي يعني العهد ويعني أيضاً جرح الجسد وإسالة الدم(492)، وهو المعنى الأشيع في اللغات السامية.

نواصل السرد:

«فمكثت قريش على ذلك أربع ليال أو خمساً، ثم إنهم اجتمعوا في المسجد، وتشاوروا وتناصفوا. فزعم بعض أهل الرواية: أن أبا أمية، وكان عامئذ أسنّ قريش كلها، قال: يا معشر قريش، اجعلوا بينكم - فيما تختلفون فيه - أول من يدخل من باب هذا المسجد يقضي بينكم فيه ففعلوا. فكان أول داخل عليهم رسول الله ﷺ، فلما رأوه قالوا: هذا الأمين، رضينا، هذا محمد»(493)، إلى آخر القصة.

ولنتوقف عند هذه اللحظة من السرد حيث تتبدى الصنعة الروائية في استغلال هذه الحادثة لإثبات النبوة، عبر تدخل القدرة الإلهية

للتوفيق بين دخول النبي مع هذا الشرط الذي اقترحه أبو أمية. ولذلك سوف نستعيض عن هذه الجزئية بافتراض أكثر معقولية، وهو أنهم توجهوا مباشرة إلى محمد لطلب التحكيم أو الاستقسام. وهنا تظهر عدة تساؤلات، لماذا وقع الاختيار على محمد؟ لماذا لم يتوجهوا في حل هذا النزاع الخطير إلى أحد كهّان اليمن؟ أليست قضية وضع الحجر الأسود بأهمَّ منزلةً من مجرد شرف امرأة، وقد أوشكوا على القتال عليه وجاؤوا بالدم، أم أن الرسول كان هو الوحيد المؤهل للتحكيم في مكة؟



منمنمة من كتاب «جامع التواريخ» للهمذاني توضح دور الرسول في حل نزاع وضع الحجر الأسود.

والجواب الذي أطرحه عن هذه التساؤلات، هو أنهم كانوا ينظرون إلى محمد ككاهن منذ فترة طويلة قبل الإسلام، ولم يكن الوحي والقرآن سوى أدلة إضافية على ما تقرر عندهم من قبل. ولذلك لا يكفّ اليهود عن مناداة الرسول بلقب أبو القسم، أي أبو التحكيم، والصادق الأمين في نبوءاته الكهانية. ولذلك ذكر عتبة بن ربيعة هذه الصفة في الرسول (الصدق الكهاني) عندما توعده الرسول بإنزال الصاعقة: «وقد علمتم أن محمداً إذا قال شيئاً لم يكذب، فخفت أن ينزل عليكم العذاب»(494).

ليست هذه القصة المثال الوحيد لممارسة التحكيم السحري في الإسلام، وإن كانت الوحيدة المتعلقة بشخص الرسول نفسه، وكُتّاب السيرة حريصون على انتقاء ما يناسبهم من حوادث، حسب اعتراف ابن إسحاق نفسه أنه حذف من أقدم مصدر سيرة (سيرة ابن إسحاق): «أشياء بعضها يشنع الحديث به، وبعضها يسوء بعض الناس ذكره»(495).

لدينا قصة أخرى في السيرة النبوية ولكنها متعلقة بالمرأة اليهودية التي سممت الرسول، فعندما استجوب الرسول اليهود عن سبب فعلتهم النكراء هذه قالوا: «أردنا إن كنت كاذباً نستريح، وإن كنت نبياً لم يضرك»(496)، فهي إذن ممارسة تحكيم سحري عبر اختبار السم. يقول ليفي بريل: «يُستعمل التحكيم بالسم في قضايا السحر التي يتعدد وقوعها في كثير من الجماعات البدائية الإفريقية، وهذا التحكيم عبارة عن عملية غيبية مماثلة للعرافة»(497).

كتب الأستاذ روبرت «نساو» Nassau، الذي قضى جزءاً كبيراً من حياته في إقليم الكونغو، أن الأهالي يفترضون كما لو أن للسم إدراكاً وإرادة ويعتقدون أن له القدرة على القيام بوظيفة الشرطي، فيطارد الروح الساحرة التي تحوم في أعضاء الجسم المختلفة ويكتشفها فيه ويهلكها. وأكد المبشرون الإيطاليون هذه الملاحظة نفسها في القرن السابع عشر، أن البدائيين يظهرون كما لو كان السم يحمل الرسالة التي يوكلونها إليه بصراحة، فإذا كان المستهدف شريفاً لن يصيبه بأذى وإن سبب له الهلاك فلأنه الجاني(498). وبالعودة إلى قصة الشاة التي سممتها اليهودية لكي يأكلها الرسول، فإننا بالفعل نجد أن الشاة - أو ربما السم الذي فيها جعلها كذلك - تصبح حية ومدركة لما يجري، بل وتُكلِّم وتحذر الرسول - بطريقة الوحي دون أن يسمع الآخرون - أنها مسمومة، وبذلك نجى الرسول من الموت(499).

وهناك موقف آخر يذكره الغزالي حدث للصحابي أنس بن مالك الذي يرويه بنفسه: «قال دخلت على عثمان وكنت قد لقيت امرأة في طريقي فنظرت إليها شزراً وتأملت محاسنها. فقال عثمان لما دخلت: يدخل عليّ أحدكم وأثر الزنا ظاهر على عينيه. أما علمت أن زنا العينين النظر، لتتوبن أو لأعزرنك. فقلت: أوحي بعد النبي؟! فقال: لا، ولكن بصيرة وبرهان وفراسة صادقة»(500). هذه القدرة على اكتشاف الجاني من مجرد النظر لاحظها المبشرون في الشعوب البدائية: «يعتقد الأهالي أن المتطببين والسحرة على وجه العموم موهوبون ببصيرة خاصة، وأن أعينهم تدرك ما لا يراه الآخرون، ويستطيعون أحياناً أن يميزوا الجُناة من مجرد منظرهم، ويثق مواطنوهم في شهادتهم كل الثقة»(501).

شق الصدر

سورة الشرح، وهي من قِصار سور القرآن، مكونة من ثماني آيات. تتحدث عن حادثة شهيرة في طفولة النبي محمد، تصفها بعض كتب السيرة والحديث بتفصيل أكثر، ألا وهي حادثة شقّ صدر النبي، واستخراج شيء شيطاني منه، سمّته الروايات «حظ الشيطان».

[أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ] {الشرح: 1}. يبدو أن معنى الشرح في هذه الآية هو نفسه المعنى الذي تأتي به كلمة «شرح» في النقوش السبئية، أي بمعنى الحفظ، وهو معناها الباقي في اللهجة اليمنية وتراثها الغنائي حتى اليوم.(502)وهو ما يتسق مع معناها في الآيات الأخرى مثل: فَمَن يُرِدِ اللهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ {الأنعام: 125}، والآية: رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي {طه: 25} أي احفظ صدري وقلبي، وليس افلقه نصفين! وهذا ما ذهب إليه د. هاني هياجنه، عميد كلية الآثار في جامعة اليرموك، في بحث أعاد فيه قراءة بعض ألفاظ القرآن من خلال النقوش العربية الجنوبية(503). وما يؤكد هذه القراءة هو غياب قصة «شقّ الصدر» عن معظم التفاسير التراثية(504)، بل ويذكر النيسابوري أن هناك من أنكر القصة ثم يقول: «والأكثرون على أن الشرح أمر معنوي»(505)، ويقول الثعالبي: «وذَهَبَ الجمهورُ إلى أنَّ شَرْحَ الصدرِ المذكورِ إنما هو تنويرُه بالحكمةِ»(506)، ومع ذلك وجدت رواية شق الصدر الأسطورية رواجاً واسعاً، خاصة في العصور الإسلامية المتأخرة.

«عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ أتاه جبريل ﷺ وهو يلعب مع الغلمان، فأخذه فصرعه، فشق عن قلبه، فاستخرج القلب، فاستخرج منه علقة، فقال: هذا حظ الشيطان منك. ثم غسله في طست من ذهب بماء زمزم، ثم لأمه، ثم أعاده في مكانه، وجاء الغلمان يسعون إلى أمه فقالوا: إن محمداً قد قتل، فاستقبلوه وهو منتقع اللون. قال أنس: «وقد كنت أرى أثر ذلك المخيط في صدره»(507)، وفي رواية يُستبدل بجبريل كركيان لهما منقاران طويلان استخدِما للعملية: «فشق أحدهما بمنقاره جوفه ومج الآخر بمنقاره فيه ثلجاً... فقال أحدهما لصاحبه اغسل بطنه غسل الإناء،

واغسل قلبه غسل الملاء، ثم قال أحدهما لصاحبه خط بطنه فخاط بطني، وجعل الخاتم }خاتم النبوة{ بين كتفيه كما هو الآن»(508).

نلاحظ في هذه الرواية عدة عناصر أسطورية (ميثات Mythemes كما يسميها شتراوس) في صورة مكثفة، وهي بالترتيب: جبريل أو **الطائران**، **المنقاران**، **والصَّرْع** على الأرض، وشق البدن مادياً أمام مرأى الآخرين، ثم استخراج **القلب** وغسله على **طست** ذهبية جلبها الملاك معه، واستخدام **مياه** مقدسة في هذه العملية، ثم إعادة العضو **وخياطة** الجرح مع بقاء **أثر** له (هل عجز الملاك عن لأمه بشكل كامل، أم تعمّد ترك علامة؟). ولنقارنها سريعاً بما يذكره ابن خلدون من عناصر مقترنة بالكهان: «فأمّا النّاظرون في الأجسام الشّفافة من المرايا و**طساس المياه** و**قلوب** الحيوان... فكلّهم من قبيل الكهان»(509).

ومع ذلك سوف نتغاضى عن كل هذه العناصر، ولنركز على جزئية واحدة فقط، وهي جزئية استخراج البذرة الشيطانية أو حظ الشيطان، ولنبدأ بمقارنتها مع أساطير الشعوب البدائية.

لقد وجد الدارسون للقبائل البدائية مثل قبائل «البنجالا» Bangala وقبائل «الآزنده» Azande وغيرهم، أنهم يؤمنون بوجود شيء في جسم الإنسان يمكن وصفه بـ»بَذرة الشر». ويُعتبر وجود هذه البذرة الشريرة لدى الشخص خطراً كبيراً دائم التهديد لذويه ولمكانته الاجتماعية(510). وينفذون طقوساً معينة ضد من يعتقدون وجود هذه البذرة فيه، بغرض التخلص منها، وتتراوح هذه الطقوس بين أمر الشخص باحتساء القليل من السم، إلى نبذه وعزله، وقد تصل إلى قتله بأبشع الطرق(511). أما قبائل «البلابو» Balabo فإنها تعمد إلى تشريح المشتبه بوجود بذرة الشر فيه. ورأى «بنتلي» بنفسه بعض الأهالي يشرّحون إحدى الجثث ليبحثوا عن العضو الذي يدل في نظرهم على أن الرجل كان يمارس السحر في حياته، وهي عملية منتشرة إلى حد كبير، وقد شهدت بوجودها أيضاً الآنسة «كنجسلي»، حيث تقول: من المعتاد في كثير من أقاليم الساحل الجنوبي الغربي للكونغو الوسطى أنه إذا مات الشخص بطريقة لم يستطع الأهالي تفسيرها، عمدوا إلى تشريح جثته(512).

وجد الأستاذ «هوترة» Hutereau لدى قبائل «الآزنده» Azande في الكونغو البلجيكية أن بذرة الشر هذه اسمها «مَنجو» Mango. ويسمى الشخص الذي تستحوذ عليه هذه البذرة: «إلامانجو» el amango. وتوصف الـ«منجو» بأنها أي تشويه يصيب عضواً من أعضاء الجسم، وهي غالباً عبارة عن نتوء من اللحم. ومن شأن المنجو أن تخلع على صاحبها قدراتٍ سحرية، ومثل هذا الشخص يتمتع في نظر قبائل «الآزنده» بقدرة فوق طبيعية، ففي استطاعته أن يصيب الناس بالسحر، وأن يميت من يشاء ويُحدث الحوادث كما يشاء، أو أن يرى بوضوح في الليل وأن يدخل العشش دون صوت فيغرق سكانها في النوم(513).

ومن السهل أن نخمّن ماهية هذه «المنجو» في سيرة الرسول على أن دلالته مختلفة، فهي علامة نبوّة. إنها خاتم النبوة. وهو عبارة عن تشوه لحمي عند كتف الرسول تعتبره الروايات الإسلامية علامة من علامات نبوته(514). وجاء وصفها في عدة أحاديث: مثل بيضة الحمامة يشبه جسده... عند ناغض {عظم} كتفه اليسرى. جمعا عليه خيلان كأمثال الثآليل(515)، والثآليل جمع ثؤلول وهي حبيبات تعلو الجسد. وعند أحمد هو «شعرات بين كتفيه»(516)، وهي التي رآها أحد أطباء العرب فقال للرسول: أرني هذه التي على كتفك، فإن كانت سلعةً {ورم} قطعتُها ثم داويتها، قال {الرسول}: لا، طبيبها الله(517).



شخص لديه شامة بجانب الكتف، عليها بعض الشعر.

خاتم النبوة والكركيَان

في الرواية التي تجعل حادثة شق صدر الرسول تتم على يد طائرَيِ الكركي (Crane) وباستخدام منقاريهما، توجد علاقة لغوية وأسطورية لا يمكن أن تُفهم إلا من خلال المعثورات الأثرية في اليمن والأساطير المصرية القديمة على النحو التالي:

الأصل في معنى كلمة «ختم» في اللغة العربية هي نهاية الشيء وتمامهُ، «وخاتِمُ العمل وكل شيء: آخرهُ»(518)، ومنه الختم بمعنى الطبعة التي في نهاية الرسالة تختمها فلا يُزاد فيها، وبهذا المعنى جاءت مفردة «ختم» في وثيقة أثرية يمنية على لوح خشبي بخط الزبور(519)، ولأن الملوك كانوا يتزينون بهذه الأختام المنقوشة عادةً على شكل حلقة حول أصابعهم يرصعونها بها، فقد أصبحت كلمة «ختم» تُطلق على قطعة الزينة هذه، حتى لو لم تكن تُستخدم لختم الوثائق. وهذا التطور الدلالي لكلمة ختم قال به ابن منظور(520). لذلك نجد في لغات مختلفة أن الكلمة التي تعني خاتم الإصبع وتعني ختم الوثائق هي الكلمة نفسها، كما في الإنجليزية (Signet) والسريانية (ܚܬܡܐ) والجورجية (ბეჭედი).

ومن بين الصور التي كانت تُنقش في اليمن على الأختام، صورة طائر الكركي ذي المنقار الطويل، واختيار هذا الطائر يحتاج إلى بحث، لكن ربما له علاقة بإله الكتابة المصري تحوت الذي يتم تصويره بشكل طائر أبو منجل شديد الشبه بالكركي تحديداً من ناحية المنقار الطويل. واستخدام المنقار في عملية شقّ الصدر شبيه باستخدام المصريين لمنقار طائر أبي منجل في عملياتهم الجراحية، ويعتقد المؤرخ بليني أن المصريين تعلموا عادة استخدام الحقن الشرجية من طائر أبي منجل(521). ومن ناحية أخرى تذكر بعض الروايات أن الرسول كان معه في إصبعه خاتم منقوش عليه «كركيان متقابلان، بينهما مكتوب الحمد لله»(522). وفي صحيح مسلم أن فص خاتم الرسول حبشي(523)، وفي الطبقات الكبرى أن معاذاً أهدى الرسول خاتماً من اليمن(524)، وبالفعل عُثر في اليمن على ختم من العقيق رُسم عليه طائر الكركي، وهو محفوظ في المتحف البريطاني. فيبدو أن رسم الكركي على الأختام كان شائعاً، خاصة أن الروايات تذكر صحابة آخرين يحملون خواتم

عليها نقش طائر الكركي مثل حذيفة(525) وأبو عبيدة(526) وأنس بن مالك(527).

ومن الجدير بالذكر أن حادثة الشق لم تقتصر على الرسول وحده، فهناك روايات تحكي حادثة شق مشابهة عُرِّض لها الشاعر الجاهلي أمية بن أبي الصلت الذي كان يطمح إلى النبوة. تقول الرواية: «دخل يوماً أميّة بن أبي الصّلت على أخته وهي تهيئ أدماً لها، فأدركه النوم فنام على سرير في ناحية البيت. فانشقّ جانب من السقف في البيت، وإذا بطائرين قد وقع أحدهما على صدره ووقف الآخر مكانه، فشقّ الواقع على صدره فأخرج قلبه فشقّه...»(528).

وفي هذه الرواية أيضاً نرى تكرار حادثة الشق على يد طائرين، فهناك إذن تواصل أسطوري لرمزية طائر الكركي من مصر إلى اليمن، ثم من اليمن إلى مكة، تداخل مع قصة شق الصدر بسبب الخلط اللغوي بين الخاتم بمعنى خِتام الشيء وتمامه، والخاتم الذي يوضع على الإصبع للزينة، بالإضافة إلى الجانب الأسطوري الطبي المرتبط بمنقار الطائر.



الختم اليمني ويظهر فيه طائر الكركي يقوده أسد مع اسم «لحيعثت»

المتحف البريطاني: BM 120361=1881,1206.2

سحر الرسول

لم ينجُ الرسول نفسه من السحر كما في أصح الأحاديث عند المسلمين في البخاري ومسلم، فقد روى البخاري أن يهودياً سحر

الرسول باستخدام «مشط ومشاطة»(529) كانت على اتصالٍ به، وظل تحت تأثير السحر أربعين يوماً وفي بعض الروايات أنها ستة شهور(530).

تقنية السحر التي تصفها الرواية هي مما يسميه فريزر «سحر العدوى»، حيث «إن الأشياء التي كانت يوماً متحدة تظل على صلة بعد انفصالها الفيزيائي، فيستطيع الساحر أن ينزل بالشخص كل ما ينزله بشيء مادي كان يوماً على صلة به»(531)، بل وقد حلّ الرسول هذا السحر بطقوس سحرية صريحة في روايات مختلفة(532)، أحدها: «أنه وجد في الطلعة تمثالاً من شمع تمثال رسول الله ﷺ، وإذا فيه إبر مغروزة وإذا وتر فيه إحدى عشرة عقدة، فنزل جبريل بالمعوذتين فكلما قرأ آية انحلت عقدة وكلما نزع إبرة وجد لها ألماً»(533).



دمية ڤودو أفريقية تعود إلى القرن 19 تغطيها الإبر (متحف بروكلين)

وهذا الوصف من استخدام تمثال الضحية وغرزه بالإبر لإلحاق الضرر بصاحب التمثال، هو ممارسة سحرية شائعة في الهند وبابل ومصر وأستراليا وفي بلاد الإغريق وروما وإفريقيا وبين الهنود الحمر. يعتقد الهنود الحمر في أمريكا الشمالية أنه خلال رسم صورة لشخص على الرمال أو إضمار أي شيء على أنه جسمه، ومن ثم وخزه بعصًا حادة أو إيذائه، فإنهم ينزلون الأذى

نفسه في الشخص المُمَثّل بالرسم. وتعرف هذه الممارسة اليوم باسمها الإفريقي: سحر «الڤودو» Vaudou، وتندرج تحت التصنيف الثاني حسب فريزر والذي أسماه سحر التشابه(534).

كما أن ذكر الروايات حاجة الرسول إلى إبطال السحر عبر ممارسة معينة، يؤكد أن السحر الذي عُرِّض له كان فعّالاً. وفي القرآن إشارة إلى الحاجة إلى إبطال السحر وأنه فاعل، ولكن الله سيبطله في قول موسى «مَا جِئْتُم بِهِ السِّحْرُ إِنَّ اللهَّ سَيُبْطِلُهُ». وقد لاحظ مالينوفْسْكي أنه «لا يوجد هناك عمل سحري واحد لا يُعتقد اعتقاداً جازماً بأن له عملاً مضاداً يمكن - عندما يكون أقوى - أن يبطله»(535).

احتياطات الرسول للسحر

لقد كان الرسول حذراً من أن تتمكن منه قوى الشر أو تناله يد السحرة الأعداء، ولو لم تردنا روايات إسلامية صريحة عن هذا الحذر، إلا أنه بالإمكان استنباطه من خلال سلوك الرسول الذي لاحظه كلّ من حوله، أو من خلال توجيهاته المباشرة وغير المباشرة. تذكر النصوص الإسلامية على سبيل المثال أن الرسول كان مداوماً على أكل التمر وموصياً به بسبب قدرته على دفع السحر: «من تصبّح سبع تمرات عجوة، لم يضره ذلك اليوم سم ولا سحر»(536). سنستعرض هنا بعض السلوكات والوصايا الصادرة عن الرسول والتي تبدو عليها دوافع الحذر السحري.

تحريم الشعر

لقد أحاط الرسول نفسه بعدة تابوهات سحرية فرضها على نفسه أو على أتباعه، فكان لا يقص شَعره إلا نادراً، وقد رأينا عاقبة وصول بضع شعرات منه إلى يد اليهودي. يقول فريزر: كان الرأس محرماً إلى درجة أن لمسه يجلب الخطر المميت، فيصبح بديهياً أن قص الشعر عملية صعبة من ناحية إزعاج روح الرأس ومن ناحية صعوبة التخلص من الشعر المقصوص، وبالتالي إن أبسط الطرق لتفادي هذا الخطر هي ألا يُقص الشعر(537). ولربما كان هذا ما يفسر ارتباط قص الشعر بطقوس الحج والعمرة: «ولم يحلق النبي ﷺ رأسه في سني الهجرة إلا في عام الحديبية وعمرة القضاء

وحجة الوداع ولم يقصر شعره إلا مرة واحدة كما في الصحيحين»(538).

تصف لنا الروايات طقوس حلاقة شعر النبي بدقة: «لما رمى رسول الله ﷺ الجمرة ونحر نسكه وحلق، ناول الحالق شقه الأيمن فحلقه، ثم دعا أبا طلحة الأنصاري فأعطاه إياه، ثم ناوله الشق الأيسر، فقال: احلق فحلقه، فأعطاه أبا طلحة، فقال: اقسمه بين الناس»(539). نلاحظ في هذه الرواية الطقسية الواضحة لعملية الحلاقة في موعد معين (بعد رمي الجمرات والنحر)، ثم بدء القص من جهة اليمين ثم جهة اليسار. لاحظ شبه هذا التوزيع بما مرّ علينا من دهن رأس الشعراء أو حلاقة القزع، ثم توزيع الخصلات على أفراد بعينهم، ثم نشرها والأمر بتقسيمها بين الناس. ويذكر أبو نعيم الأصبهاني أن خالد بن الوليد احتفظ بشعرة من رأس النبي حينما حلق في العمرة، ويقول إنه «بها» يُرزق النصر. وبلغ إيمانه بالقوة السحرية لهذه الشعرة إلى درجة أنه سمع يوماً تحذيراً عن امرأة تحضر له السم فقال: «ائتوني به، فأتي بشيء منه، فأخذه بيده ثم اقتحمه وقال: بسم الله فلم يضره شيئاً»(540). وتروي المراجع الشيعية أن الرسول أمر «بدفن أربعة: الشعر، والسن، والظفر، والدم»(541). يرى صمويل زويمر أن فكرة حرمة الشعر السحرية هي الدافع لتحريم استخدام وصلات الشعر للنساء في الإسلام، كون الشعر يحتوي روحاً مقدسة من الإنسان فلا يجوز بيعها ووصلها برأس امرأة أخرى، بينما يجوز أن توصل المرأة إلى شعرها ضفيرة من شعر حيوان. (542)

تحريم الدم

هناك قاعدة عامة تمنع إراقة الدم الملكي على الأرض... وعند بعض الشعوب البدائية عندما يُراق دم أحد أبناء القبيلة، لا يتركون الدم ينزل إلى الأرض بل يجعلونه يقطر على أجساد أبناء القبيلة... وقالوا صراحةً إن الدوافع وراء هذه العادة هو رغبة هؤلاء الأفارقة بألا يقع هذا الدم في أيدي سحرة يستخدمونه لأغراض الشر، إلى درجة أنهم يخصصون رجالاً معينين يدعون «رامانغا» أو «الدم الأزرق» عند «بيتسيليو» في مدغشقر، مهمتهم أن يأكلوا قلامات الأظافر ويلعقوا دم النبلاء المسفوح، وإذا سال دم النبيل فإن «الرامانغا» يُهرَع للعق الدم بأسرع ما يمكن، ويفسرون كراهة هدر

الدم على الأرض بناء على المبدأ القائل بوجود الروح في الدم(543).

والآن قارن هذه الفكرة بتصرف أحد الصحابة الذي كان يلعق دم الرسول في غزوة أحد: «شُج رسول الله ﷺ في وجهه يوم أحد فتلقاه أبو مالك بن سنان فلحس الدم عن وجهه بفمه، ثم ازدرده، فقال النبي ﷺ: من سره أن ينظر إلى من خالط دمي فلينظر إلى مالك بن سنان»(544). وربما هذا ما يفسر الفوضى التي تحدث بين الصحابة عند وضوء الرسول إلى درجة تصفها الروايات أنها تكاد تسبب الاقتتال بينهم على بقايا وضوئه(545). ونقل ابن هشام في سيرته دهشة عروة بن مسعود الثقفي حينما لاحظ تعامل الصحابة مع الرسول: «لا يتوضأ إلا ابتدروا وضوءه، ولا يبصق بصاقاً إلا ابتدروه، ولا يسقط من شعره شيء إلا أخذوه»(546). وقد دأبت كتب السيرة على اعتبار هذا السلوك من باب تعظيم الرسول، والحقيقة أنه حتى من ناحية نفسية، يصعب أن ينال الرسول هذا التقديس المفرط في حياته خلال جيل واحد، لأن الصحابة الذين يُفترض أنهم يقدسون إفرازاته هم في واقع الأمر أهله وعشيرته وأترابه سِناً ومكانةً، عاشوا وترعرعوا معاً منذ أن كان طفلاً ثم شاباً عادياً لا يتميز منهم بشيء، فلا يُتصوّر أن يظهروا له تقديساً من هذا النوع بعد نبوته، على الأقل في حياته، خاصة أن الروايات تذكر مواقف كثيرة لا يُظهر فيها المسلمون تقديساً للرسول، مثل سلوك الأعرابي الذي شده من عنقه(547). وتذكر الروايات مزاح الرسول ومصارعته للصحابي ركانة(548)، وأنهم يسابقونه فيسبقونه(549). لذلك أرجح أن هذه الروايات، إن صحت، فهي من باب جمع آثار الرسول وبقايا جسده خوف وقوعها في يد السحرة الأعداء، وليست من باب البركة أو التعظيم.

حرمة الطعام والغائط

وكما أن الرسول حرص على إخفاء شعره واسمه ودمه، فإنه كذلك حرص على إخفاء بقايا طعامه، فوصى كما في الحديث: «إذا سقطت لقمة أحدكم فليمط عنها الأذى وليأكلها، ولا يدعها للشيطان»(550). وقد رأينا كيف أن الرسول يكنّي أحياناً الساحر بالشيطان. يقول فريزر عن هذه الفكرة: «يمكن القيام بالسحر باستخدام بقايا الطعام التي يشارك فيها المرء أو من خلال الأطباق

التي يأكل منها. وبناءً على مبدأ السحر التجانسي التعاطفي، تستمر الصلة بين الطعام الموجود في معدته وما تبقى من الطعام الذي كان يأكل منه، ومن هنا يمكن إلحاق الأذى بالآكل من خلال إلحاق الأذى ببقايا الطعام»(551).

وبلغ اهتمام الرسول في إخفاء أدنى قدر من بقايا طعامه إلى حد حرصه على لعق أصابعه، وقد بوّب البخاري باباً في كتابه بعنوان «باب لعق الأصابع ومصها قبل أن تُمسح بالمنديل»، وكذلك في صحيح مسلم باب بعنوان «باب استحباب لعق الأصابع والقصعة، وأكل اللقمة الساقطة بعد مسح ما يصيبها من أذى، وكراهة مسح اليد قبل لعقها». فلا عجب أن يأخذ هذا التوجيه اهتماماً بالغاً من المسلمين، حتى أصبح اليوم سنة يتواصى بها المسلمون.

ولا يتوقف تتبع بقايا الطعام عند هذا الحد، بل ويتواصل إلى الحرص على إخفاء الغائط الناتج عن هذا الطعام، وبلغ حرص الرسول على إخفاء غائطه إلى درجة أن زوجته لم تر غائطه قط. تقول عائشة في استغراب بشأن هذا الأمر: «قلت: يا رسول الله تأتي الخلاء فلا نرى شيئاً من الأذى؟»(552). كما يمكننا أن نضم إلى هذا السلوك الحذِر وصية الرسول بإخفاء البصاق أو النخامة، يقول: «إذا تنخم أحدكم في المسجد، فليُغيّب نخامته»(553)، وهذا أيضاً سلوك سحري تعرض له فريزر بالقول: «إن الخوف من السحر الذي يجعل الناس يدمرون شعرهم وأظافرهم المقصوصة هو نفسه جعلهم يتعاملون مع البصاق بالأسلوب نفسه... لذلك يخفي الناس بصاقهم كيلا يزوّدوا السحرة بمواد تمكّنهم من إيذائهم. وللسبب نفسه لا يبصق أهالي قبائل جنوب أفريقيا... وحتى في المنزل يقومون بمسح لعاب الشخص وإزالته بعناية»(554).

حرمة الاسم

أما حرمة الاسم فهي فكرة أكثر خطورة وأوسع انتشاراً بين ثقافات العالم القديم، كان «الاسم في نظر البدائيين لا يستخدم فقط لتعيين الأفراد، وإنما هو جزء مكمّل للشخص ومشارك فيه. فإذا أصبح في يدهم، فقد سيطروا على صاحبه أيضاً، لأن الاستيلاء على اسم الشخص استيلاء على الشخص نفسه»(555). يقول

فريزر أيضاً في سياق حديثه عن سحر الشّعر والاسم: «كان الإنسان البدائي يتصور وجود علاقة بين الاسم وصاحبه ليست مجرد علاقة عشوائية تصورية، بل ارتباط مادي وحقيقي يوحّدهما بطريقة تمكّنه من إجراء السحر على الشخص من خلال اسمه تماماً كإجرائه من خلال شَعره»(556) ثم يستعرض فريزر أمثلة هذا الاعتقاد في أمريكا الشمالية وبين الأسكيمو واليونان ومصر القديمة وأستراليا والهند. ثم يردف معلقاً: دفعت ضرورة الحفاظ على سرية الاسم الحقيقي إلى عادة إطلاق الألقاب، فاللقب لا يشكل جزءاً منهم ويمكنهم تداوله بحرية دون إلحاق الأذى بصاحبه(557). مثل هذه الأفكار عن القوة السحرية للاسم نجدها في إخفاء اسم الله الأعظم، لأن معرفته تعني القدرة على تحقيق أي شيء، أو بتعبير الحديث: إذا دُعي به أجاب، وإذا سُئل به أعطى(558). ولذلك «فإن المسلمين لا يتركون أبداً ورقة مكتوب فيها اسم الله تضيع أو توطأ»(559). وكذلك نجد هذه الأفكار في الحديث الذي يوصي بتحديد اسم الطفل المولود في يومه السابع على أقصى حد: «كل غلام مُرْتَهَنٌ بعقيقته، تُذبح عنه يوم سابعه، ويماط عنه الأذى، وَيُسَمَّى»(560). ويروى عن علي بن أبي طالب قوله: «عجّلوا بكني أولادكم لا تسرع إليهم الألقاب السّود»(561). والتعبير المستخدم في الحديث أن الطفل (مُرْتَهَن) وفي روايات (رهن) بهذه الأشياء يوحي أن الطفل يبقى مقيداً أو ناقصاً ما لم تتم تسميته، وهي فكرة مستوحاة من علاقة الاسم بالروح. لذلك شدد بعض الفقهاء على تسمية الجنين حتى لو أسقط، وروي في ذلك أحاديث، ولو أنها ضعيفة السند مثل: «سَمُّوا أَسْقَاطَكُمْ فَإِنَّهُمْ مِنْ أَفْرَاطِكُمْ» أو «سَمُّوا السِّقْطَ يُثَقِّلِ الله بِهِ مِيزَانَكُمْ فَإِنَّهُ يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَقُولُ أَيْ رَبِّ أَضَاعُونِي فَلَمْ يُسَمُّونِي»(562).

أما بشأن الفكرة التي تربط بين الاسم ووقوع الشر على صاحبه، قد نهى الرسول أصحابه عن مناداته باسمه، وتبدو أهمية هذا التوجيه أن نزلت به آية قرآنية خاص: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ] {الحجرات: 2}. وفسر مقاتل هذه الآية أنها تعني: لا تسمّوه إذا دعوتموه: يا محمد، ولا تقولوا: يا ابن عبد الله، ولكن شرفوه فقولوا: يا نبي الله، يا رسول الله(563). وإذا صحّ تحليلنا هذا فإنه يكون حجّة ضد ما أثاره

بعض المستشرقين من التشكيك بكون «محمد» هو اسم النبي الحقيقي وأن اسمه «قُثم» اعتماداً على الروايات التي مرت علينا، بدليل أن محمد لا يمانع من استخدام اسم (قثم/ قسم/ قاسم)، إذ لو كان اسمه الحقيقي، كان سينهى عن استخدامه، إما بسبب فكرة سحرية وإما لمحض التشريف.

لم يقتصر الرسول على حماية نفسه بهذه الحيلة فحسب، بل كانت من عادته أن يقوم بتغيير أسماء أصحابه، حيث جاء إلى الرسول رجل فسأله الرسول: «ما اسمك؟»، فأجاب اسمي «حَزَن»، فغيّر الرسول اسمه إلى «سهل» فرفض الرجل اعتزازاً بالاسم الذي اختاره له والده، فأصابه شؤم اسمه. وغيّر الرسول اسم رجل اسمه «شهاب» إلى «هشام»، وغيّر اسم آخر من «أَصْرَمَ» إلى «زُرْعَة»، وغيّر اسم «أبي الحكم» إلى «أبي شُريح»، وغيّر اسم امرأة من «جَثَّامَة» إلى «حَسَّانَة»، وغير اسم امرأة أخرى من «عاصية» إلى «جميلة»، وغير اسم زوجته من «بَرَّة» إلى «جويرية»، قال أبو داود: «وغير النبي ﷺ اسم العاص وعزيز وعتلة وشيطان والحكم وغراب وحباب وشهاب، فسماه هشاماً، وسمى حرباً سلماً، وسمى المضطجع المنبعث، وأرضاً تسمى عفرة سماها خضرة، وشعب الضلالة سماه شعب الهدى، وبنو الزنية سماهم بني الرشدة، وسمى بني مغوية بني رشدة»(564). وكما أن الرسول غيّر أسماء أتباعه السيئة إلى أسماء طيبة، فإنه بالمثل غيّر أسماء أعدائه إلى أسماء خبيثة ليجلب لهم شؤمها: فغيّر اسم «عمرو بن هشام» إلى «أبو جهل»، وغيّر اسم عمّه «عبد العزى بن عبد المطلب» إلى «أبو لهب»، وأطلق على «مسلمة بن حبيب» الذي نافسه في النبوة لقب «مسيلمة الكذاب»، وغيّر اسم الملك اليمني «عَبْهَلَة بن كعب العنسي» إلى «الأسود العنسي».

ولما كان حديثنا قد طال عن المكانة السحرية للاسم، فإنه من الجدير بالذكر وحتى البحث، موضوع حرص العرب البالغ على حفظ أنسابهم، ولعل طرف الخيط يكمن في الفكرة التي لاحظها أحد المبشرين في غينيا الجديدة الإنجليزية في قوله:

«رأيت البدائيين يتوسلون إلى الأموات لكي يساعدوهم في الحصول على صيد بري وبحري جيد من صيد الأرض والبحر اللذين صاد أجدادهم فيهما من قبل. ويبدو أن هذا هو السبب

الرئيسي في أن قبائل «كوني» Kuni يجعلون الاحتفاظ بأسماء أسلافهم واجباً دينياً. فكنت إذا سألت الواحد منهم في أثناء بحثي في الأنساب عن اسم جده أو اسم جد جده فعجز عن ذكره، سمعت الآخرين على الفور يسألونه في عتب شديد: ولكن ماذا تفعل في الصيد إذن؟»(565).

فربما كان لحفظ النسب عند العرب دور مشابهة في استدعاء أرواح الأجداد لتحقيق تأثيرات سحرية معينة.

تحريم الظل

كذلك من احتياطات الرسول التي قصد بها تجنب السحر هي ألا يدوس أحد على ظله. كانت شعوب الشرق الأدنى القديم تعتقد أن الأرواح تعيش في العالم السفلي كظلال، وفي سفر صموئيل الأول من العهد القديم العبري نجد التعبير «צַלְמָוֶת» والذي يُقصد به ظل الموت، كمصطلح بديل عن شَاوُل أو شِئول (هاوية الموت، أو البرزخ في الإسلام): [فَقَالَتْ لَهُ الْمَرْأَةُ: هُوَذَا أَنْتَ تَعْلَمُ مَا فَعَلَ شَاوُلُ، كَيْفَ قَطَعَ أَصْحَابَ الْجَانِّ وَالتَّوَابعِ مِنَ الأَرْضِ](566). وظهرت هذه الأسطورة في الأعمال الإغريقية مثل الأوديسا، وفي الكوميديا الإلهية لدانتي في القرن الرابع عشر، إذ تتحول أرواح الموتى إلى ظلال. وقد ترك لنا «كلاوي» Kallaway وثائق قيّمة عن عقائد شعب الزولو الشهير في أفريقيا حيث يعتقدون أن ظل الإنسان هو «إيتنجو» itango (أي الروح عند موت الجسم). ويقولون إن الظل الطويل يَقصُر حينما يقترب المرء من نهايته، وحينما يرون ظل إنسان ينحسر على هذا النحو، يعرفون أنه سيموت(567). ونلمح علاقة الموت بالظل في شعر جرير عندما وصف الموت أنه «ذو ظِلال»:(568)

وَكُنتَ إذا لَقيتَ بَني نُمَيرٍ

لَقيتَ المَوتَ أَقتَمَ ذا ظِلالِ

يظهر هذا الاعتقاد في النهي النبوي غير المفهوم عن الجلوس على الخط الفاصل بين ظل الأجسام وضوء الشمس: «إن النبي ﷺ نهى أن يُجلس بين الضحّ والظِّل، وقال: مجلس الشيطان»(569).

وبناء على هذه الفكرة وُضعت في فترات متأخرة روايات عن ميزة إعجازية تُضاف إلى خوارق الرسول، وهي أنه ليس له ظل: «لم يُرَ لرسول اللهَّ ﷺ ظل في شمس ولا قمر»(570). وتتأكد لدينا الدلالة السحرية لهذا التوجيه وهذه الرواية عندما نقرأ تبرير الراوي لها: «وقال: معناه لئلا يطأ عليه كافر»(571). بعبارة أخرى، أخفى الله ظل الرسول عن الناس لئلا يتمكن كافر من إصابة الرسول بسحر في ظلّه، وللنبي توجيه بالنهي عن النظر إلى الظل، وتحديداً حين ينعكس في الماء: «لا ينظر أحدكم إلى ظله في الماء»(572). ولعل للماء علاقة بالفكرة القائلة: «إن إبليس يضع عرشه على الماء»(573). وهذا الاعتقاد شائع عند كل البدائيين حيث لا ينظرون إلى انعكاس صورهم في المرآة إلا ويحسون بالرعب، وكان اليونانيون يحرمون على أنفسهم رؤية انعكاس الجسم على صفحة الماء، فتيار الماء أو شياطين الماء يمكنها سرقة صورهم(574).

ومما يؤكد هذه الأهمية الخطيرة للظل في الأساطير الإسلامية، آيتان قرآنيتان تعتبران ظل الإنسان روحاً مؤمنة ساجدة لله، ولو كان صاحبها كافراً، وهما الآية 15 من سورة الرعد: [وَللهِّ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَظِلالُهُم]، والآية 48 من سورة النحل: [أَوَ لَمْ يَرَوْاْ إلى مَا خَلَقَ اللهُّ مِن شَيْءٍ يَتَفَيَّأُ ظِلاَلُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالْشَّمَآئِلِ سُجَّداً للهِّ وَهُمْ دَاخِرُونَ].

ويعزو إدموند دوتي تحريم الرسم والتصوير في الإسلام إلى فكرة الخوف من الظلال وإمكانية توظيفها أو توظيف الصور في أعمال السحر وإلحاق الضرر بأصحابها، وأن تبرير ذلك التحريم الإسلامي بمضاهاة الخلق هو مجرد أسلمة لهذا الخوف البدائي وتعليل إضافي له(575).

محمد والجبال

أرواحية الجبال

شاهدنا كيف أن الأساطير الجاهلية ثم الإسلامية تمنح روحاً للجماد والأحجار، وواقع الأمر أن منحَ الروح للأحجار لا يقتصر على الصخور الصغيرة منها فحسب، بل يصل إلى أرواحية الجبال الضخام. يروي وهب بن منبه محادثة جرت بين ذي القرنين وجبل

اسمه قاف: «إنّ ذا القرنين أتى على جبل قاف، فرأى حوله جبالاً صغاراً، فقال له: ما أنت؟ قال: أنا قاف»(576). وكان الجاهليون يخاطبون الجبال، وكانوا في الحج يخاطبون جبل ثبير: «أشرق يا ثبير كيما نغير»(577). وفي كتاب البخاري يَنسِب الرسول إلى جبل «أُحد» مشاعرَ إنسانية كالحب، ويقول: «أحد جبل يحبنا ونحبه»(578). وكان يوماً واقفاً على جبل أحد، فاهتز الجبل، فتوجه إليه بالكلام وقال: «اُثبت أحد فإنما عليك نبيٌّ، وصديقٌ، وشهيدان»(579). وفي تفسير السمعاني، أن النبي كان على جبل «ثبير» والكفار يطلبونه، فقال الجبل: انزل عني فإني أخاف أن تؤخذ عليّ، فيعاقبني الله بذلك. فقال جبل حراء: «إليّ يا رسول الله»(580). فهناك إذن علاقة سيئة بين الرسول وجبل ثبير. على أن الرسول لم يلجأ من الكفار إلى غار حراء حسب معظم الروايات، بل إلى غار ثور، ولعل الروايات تسمي الغار الذي احتمى به الرسول «غار ثور» لأن رمزية الثور أو الوعل عند العرب هي الحماية(581): «ولا يجد الجاهليون أفضل من الوعل رمزاً للقوة والمناعة لديهم أمام الموت... وهذا مذهب فني في الشعر الجاهلي كله»(582). وقد عبد اليمنيون الإله «إلمقه» في صورة الثور، وصوّروه بشكل واسع... وانضمت إلى جانب الثور حيوانات أخرى في مهمة حماية الرسول حسب الروايات الإسلامية مثل العنكبوت الذي نسج شباكه فوراً على مدخل الغار بطريقة إعجازية(583)، وحمامتان وحشيتان وقفتا على مدخل الغار لإزالة الشكوك، ولا ينتهي دور الحيوانات في قصة الغار عند هذا الحد، بل تدخل حيوانات شريرة تقف في صف الكفار، فهاجمت الأفاعي يد أبي بكر رفيق النبي في الغار وهو يحميه منها(584).

تسمية الجبال

وكانت من نتائج هذه الأرواحية التي تضاعف تأثيرها مع ضخامة الجبال المهيبة، بالإضافة إلى ظاهرة «الصدى» وارتداد الصوت وكأن الجبل يتحدث، ويسمونه «الهاتف»(585) - أنْ أصبحت الجبال هي الوجهة الأولى التي حج إليها الروحانيون والمتعبدون، ومن أشهر هذه المواضع: حِراء، وأبو قبيس، وثبير(586).

ولديّ تخمينان في أصل تسمية جبل «قاف» الذي وحسب بعض الروايات كان يقصده الناس لتعلم السحر في حضرموت(587):

الاحتمال الأول أن تسميته قادمة من كلمة «قيف» أو «قف» قيف، وهي كلمة واردة في عدة نقوش بعضها حضرمية وتعني نُصب تذكاري أو حجر له علاقة بعبادة مهما كان نوعها(588)، والاحتمال الثاني أن تسمية قاف لها علاقة بالفعل «قاف» من «القيافة»، وأصلها الاقتفاء وتتبُّع آثار الإنسان أو الحيوان على الأرض، و«القائف» هو من يعرف النّسَب بفراسته وَنَظره إلى أعضاء المَوْلُود، فهو نوع من الكهانة(589)، وسُمّي العراف في النقوش النبطية «قيفو»(590). وبين الاحتمالين قرب من حيث إن ممارس القيافة كاهن غالباً ما يكون في معبد. وهذا التخمين يقودنا إلى افتراض الشيء ذاته عن جبل «حِراء»، فلا يُستبعد أن اسمه كان جبل حِزاء، ثم تحرف إلى حِراء بسبب غياب التنقيط الذي يميز بين رسم الكلمتين، وكان مكوث الرسول فيه الليالي الطوال سبباً في اتهامه بالسحر. ولعله من المفيد أن نذكر ملاحظة الباحث «ويتون ديفيز» عن وجود عشبة عربية اسمها «حزا» مرتبطة بالسحر والكهانة(591). وهي السَّذَاب أو الشذّاب (Ruta)، وتسمى الفَيْجَن، وفي اليمن اسمها الختف(592)، وتذكر كتب التراث أن الحيات تهرب من رائحتها(593)، وذكر ابن منظور والدينوري أن الجن لا تدخل بيتاً فيه نبتة الحزا أو الحزاء(594)، ويذكر الأنطاكي أنها تنفع من الصرع وأنواع الجنون(595). وما يزال أهل اليمن يستخدمونها كوقاية من العين والحسد، ويقولون في أمثالهم الشعبية: (مَن تمشقَّر(596) سذّاب ما رأى عذاب).

كلمة «حازي» هي من الكلمات الساميّة التي سمّي بها الساحر أو الكاهن في اللغة العربية. يُقال فلان يتحزّى، أي يَرجُم بالغيب، وفي النقوش اليمنية كلمة حزي (حزي) بمعنى الفأل الحسن، وما تزال هذه الكلمة دارجة في لهجة اليمن حتى اليوم، وكثير من الكلمات المتداولة في لهجات اليمن تعود أصولها إلى لغتهم القديمة، فيقال: «احزِ ماذا في يدي؟» بمعنى «خمّن ماذا في يدي؟»، وتسمى الحكاية «محزاية».

أما تسمية جبل قبيس فتقتصر المصادر على تعليله باسم رجل (وهذا مخرج تراثي معروف يختلقه الرواة عندما يعجزون عن تفسير أي كلمة)، مع إشارة عابرة عند الأزرقي أن معناه مشتق من «الاقتباس» وهذا إشارة كهانية مهمة، خاصة وأنهم كانوا يسمون

جبل أبي قبيس في الجاهلية: الأمين، بغض النظر عن مبرر التسمية الذي تقدمه الروايات من أنه اؤتمن على حفظ الحجر الأسود(597).

جبل ثَبير

أما جبل «ثَبير» فلا تقدم لنا المصادر سبب تسميته، ولكننا لو تتبعنا مفردة «ثبير» أو «ثبر» في النقوش العربية، فإننا نجدها في النقوش السبئية بمعنى دمار أو هلاك(598). وهو ذات معناها في اللغة الآرامية (תבר) والعبرية (שֶׁבֶר). ونجدها في نقش شمالي عتيق على شاهد قبر يعود إلى الألف الأولى قبل الميلاد في عبارة نصها: «مثبر، ومثبر علي هقرت»، ومعناها: «قبر، والقبر أعلى القرية»(599). ويبدو أن مثبر هنا على وزن مهلك، أي أن القبر هو مكان الهلاك. ويوجد في مدينة عدن اليمنية اليوم معلم قديم يُسمى شعبياً «مهلكة الفرس»، وهو أعلى جبل شمسان وكان الزرادشتيون يحرقون جثث موتاهم فيه.

جاءت كلمة «ثبور» في عدة مواضع في القرآن منها ثلاث مرات في مقطع قصير من سورة الفرقان: [وَإِذَا أُلْقُوا مِنْهَا مَكَاناً ضَيِّقاً مُقَرَّنِينَ دَعَوْا هُنَالِكَ ثُبُوراً * لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُوراً وَاحِداً وَادْعُوا ثُبُوراً كَثِيراً]، بل حتى في «قرآن» مسيلمة الكذاب في ما وصلنا منه من شذرات نجد ذكراً لهذه الكلمة في قوله: «فلو أنها حبة خردلة، لقام عليها شهيد يعلم ما فِي الصدور، ولأكثر الناس فيها الثبور»(600). ويفسر المفسرون كلمة «ثبور» بالويل والحسرة والخيبة، خاصة أن معناها يبدو هكذا بالفعل في سورة الإسراء أن فرعون سيكون «مَثْبُوراً»، وهو ذاته معناها في النقوش.

ولكن مع ذلك أميل إلى أن معنى ثبور في الآيتين السابقتين من سورة الفرقان مختلف، وأنهما إشارة إلى عبادة الجبال. لذلك وجدنا كلمة «ثبر» في نقش شمالي جاءت في سياق قبر في مكان مرتفع، ويذكر البلاذري بين أنساب العرب: «عبد ثبير»(601). وعبادة الجبال كانت موجودة في العرب. قال جواد علي: «وفي جملة ما عُثر عليه من أسماء آلهة الصفويين اسم إله عُرف بـ«إله هجبل» أو «إلاه هاجبل» أو «إله الجبل»، وهي تسمية تدل على أن عبدته كانوا من سكان جبل أو أرض مرتفعة، ولهذا نعتوا إلههم

بـ«إله الجبل»، أو أن عبدته هؤلاء قد أخذوه من أناس كانوا قد خلقوا إلههم من ارتفاع أرضهم، وصار إلهًا من آلهة الصفويين. وهو يقابل الإله المسمى بـ«إلاجبل» Elagabal وهو كناية عن الشمس، وكان يُعبد في حمص (Emesa)، كما أن لفظة «Elagabal» تعني «إله الجبل». وقد رمز إليه بـ«حجر أسود»، وعبادة الحجر الأسود كانت معروفة عند الجاهليين. وقد كان أهل مكة يقدسون الحجر الأسود في مكة ويتقربون إليه»(602).

فيبدو أن آية سورة الفرقان تتوعد الكفار (عبدة الجبال) بالويل يوم القيامة وتعيّرهم بعبادة ثبير الذي لن تنفعهم استجارته، كيف لا وهو الذي لم يقبل إجارة الرسول نفسه عندما التجأ إليه هرباً من قريش(603)، فادعوا ثبيراً/ ثبوراً، بل ادعوا ثبوراً كثيراً، يقول ابن دريد: «وثبير: جبل معروف وهي أربعة أثبرة كلها بالحجاز. وكانوا يقولون في الجاهلية إذا وقفوا بعرفة: أشرق ثبير»(604).

ومن الممكن أن الآية وظفت الجناس بين اسم جبل «ثَبير» وكلمة «ثُبور»، ولا يُستبعد أن ثبور الأولى في الآية كانت «ثَبير» بقرينة أن الآية تستدرك (بل) ادعوا ثبوراً. وبالفعل هناك خلاف بين قراءتها هل بالضم (ثُبور) أم بالفتح (ثَبور)(605).

وما يُرجّح أكثر أن تصحيفاً أصاب كلمة ثبر ومشتقاتها، هو أنها في نفس السورة تأتي ولكنها بحرف التاء: [وَكُلا تَبَّرْنَا تَتْبِيرًا]، وأرى أن صوابها ثبرنا تثبيراً أي دمّرنا تدميراً. وليس لهذا الكلمة سوابق في الشعر ولا في كتب الأدب، مما يؤكد كونها تصحيفاً قرآنياً. وقد وردت كلمة تبر في آيات أخرى، في سورة الإسراء مثلاً: [وَلِيُتَبِّرُواْ مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا]، وسورة الأعراف: [إِنَّ هَؤُلاء مُتَبَّرٌ مَّا هُمْ فِيهِ]، وسورة نوح: [وَلا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلاَّ تَبَارًا] - وأرى أن أصلها كلها ثاء وليس تاء، إذ إن التبر بالتاء هو شيء مختلف، وهو الذهب أو الفضة قبل أن يُصاغا(606).

محمد والأشجار

أساطير زراعية

تحدث ليفي بريل بشكل مطول عن الأساطير السحرية في الزراعة، مؤيداً حديثه بالكثير من الأمثلة، فمثلاً إذا أراد شخص من قبائل

«بكاوا» Bakawa أن يزرع أرضه، تحتم عليه أن يقوم بطقوس سحرية كثيرة ليضمن النجاح. وكذلك تفعل قبيلة «جابيم» Jabim المجاورة للبكاوا، حيث يعتقدون بشدة أن أعمال الحقول مرتبطة بأرواح الأجداد المسماة «بالوم» Balum ولذلك لا يُبرمون أمراً من أمور الزراعة إلا مع العناية التامة والاحتياط الشديد، فلا يبدؤون الزراعة إلا بدعاء الأموات ثم الرقص الذي يستمر عادة طول الليل... «وهذه صور من السحر الزراعي معروفة جيداً وشائعة إلى حد كبير»(607). ولما كانت الأشجار مرتبطة بالبشر الذين هم بطبيعة الحال جنسان، ذكور وإناث، فقد عكس البدائيون هذا التصوّر على النبات، ثم تدعّم أمامهم عملياً عندما اكتشفوا فائدته بالتلقيح المثمر. وهذه من الأمثلة القليلة التي يبرر فيها الواقع الأسطورة. يقول فريزر إن فكرة كون النباتات والأشجار كائنات حية جعلت الإنسان يتعامل معها على أنها ذكر وأنثى يتزاوجان بالفعل وليس بالمعنى البلاغي، فأعطوا اسماً للنبات الأنثى واسماً للذكر، حتى إن الهندوس يحتفلون بتزويج الأشجار(608).

لقد احترفت جميع الشعوب فن الزراعة وعرفت التلقيح أو التأبير، فمارسه البابليون والأشوريون ببراعة منذ 870 عام قبل الميلاد(609)، وتشهد على ذلك آثارهم ورسوماتهم. وفي اليونان ألف «ثاوفرسطس»، وهو أحد تلاميذ أرسطو (من القرن الثالث ق.م)، كتابين في النبات، أحدهما «تاريخ النبات» جمع فيه معارف اليونان في هذا الفن، وذكر طرق توالد النبات وتفريخه، وعرف درجات التفريخ وتأبير النخل، بنقل غُبار التلقيح من النخلة المذكرة إلى النخلة المؤنثة(610). ولم تغب هذه الفكرة عن العرب، إذ كان «أهل النخيل من العرب ينقلون بأيديهم اللقاح من طلع ذكور النخل إلى إناثها»(611).

فهذه لمحة عن الأصول السحرية لفكرة تلقيح الأشجار عموماً والنخل خصوصاً، فما علاقتها بالرسول؟

النهي عن تأبير النخل

يروي مسلم في صحيحه حديثاً ذائع الصيت أنَّ النبيَّ ﷺ مرَّ بقومٍ يُلقّحون النخل، فقال: «لو لم تفعلوا لصلَح»، قال فخرج

شِيصاً، فمرَّ بهم فقال «ما لنخلِكم؟»، قالوا: قلتَ كذا وكذا، قال «أنتم أعلمُ بأمرِ دنياكم»(612).

ولا أعرف لماذا لم يتوقف أحد عند دافع الرسول من النهي، أو على الأقل الاستخفاف بفائدة تأبير النخل، فليست من عادة الرسول التدخل في شؤون الناس بلا هدف، وهو القائل: «من حُسنِ إسلام المرءِ تركُهُ ما لا يعنيه». إن هذا النهي وبهذه الصيغة (لو لم تفعلوا لصلَح) شبيه بنهي آخر سحري في رواية الرجل الذي أراد الكي عند الأطباء، والأطباء كما نعلم هم سحرة. وتحكي الرواية باختصار قصة رجل أمره الأطباء بالكي فقال الرسول «لا تكووه»، فعاد إلى أهله وهناك هجم عليه بعير ضربه على بطنه فشفي، فأتى به النبي فقال: «أما أنك لو أتيت به الأطباء قلت النار شفته»(613)، بمعنى أرأيت؟! لو أنك ذهبت إلى الأطباء وعالجوك بالكي، ثم عدت وصادف أنك تعرضت لضربة البعير، لكان الشفاء من ضربة البعير وليس من الأطباء، ولكنتم ظننتم أن نار الطبيب هي التي شفته!

والآن يتضح دافع الرسول من النهي عن التأبير، وهو كراهية الرسول أن يعتقد المسلمون أن سبب إثمار النخيل هو هذه العادة السحرية من تزويج النخل (كما يخاف عليهم اعتقاد نفع الكيّ في ذاته) وليس الله، وهناك إشارة يذكرها ياقوت الحموي عن اعتقاد العرب الجاهليين «أن الجنّ كانت تلقّح لهم النخل في ذلك الزمان»(614)، ولعل هذا ما أراد الرسول تجنبه. ولئن لعبت المصادفة دوراً في تمرير النهي السحري للكيّ، فإنها لم تسعفه في حالة النهي عن «تلقيح» النخل، وانتهت إلى كارثة زراعية اضطرته إلى التراجع قائلاً: «أنتم أعلمُ بأمرِ دنياكم».

تقطيع نخيل اليهود

عندما حاصر الرسول يهود بني النضير، وجّه المسلمين إلى أمر عجيب وثقيل على نفوسهم، ألا وهو قطع ثم حرق مزارع النخيل الخاصة بهؤلاء اليهود المحاصرين: «حرَّق رسول الله ﷺ نخل بني النضير وقطع»(615). غالباً ما تبرر كتب السيرة والتفسير أن هذا الأمر جاء للضغط على اليهود ودفعهم للاستسلام، ولكن ما الداعي إلى الحرق؟ أليس التقطيع كافياً ومؤدياً للغرض؟! وقد كان الأمر

بالتقطيع في حد ذاته غير مقبولٍ عند بعض الصحابة أنفسهم الذين امتنعوا عن تنفيذ الأمر كون هذه الأشجار ستصبح غنيمة للمسلمين: «وقال مجاهد: نهى بعض المهاجرين بعضاً عن قطع النخل، وقالوا: إنما هي مغانم المسلمين»(616)، مما اضطر الوحي ـ في الحال ـ إلى تنزيل آية قرآنية تؤكد على قطع النخيل: [مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ] {الحشر: 5}. فما سر هذا الإصرار القوي على تقطيع نخيل اليهود إلى حد نزول القرآن بشأنه؟



استسلام بني النضير للمسلمين بعد الحصار (رسم من القرن الرابع عشر)

نجد طرف الخيط في تفسير المفسرين لكلمة «لينة» فقالوا: «اللين نوع من التمر وهو جيد، قال أبو عبيدة: وهو ما خالف العجوة والبرني من التمر، وقال كثيرون من المفسرين: اللينة ألوان التمر سوى العجوة»(617). وعلى الفور نتذكر علاقة العجوة بالسحر، لأن الرسول كان مداوماً على أكل العجوة لتحميه من السحر: «من تصبح سبع تمرات عجوة، لم يضره ذلك اليوم سم ولا سحر»(618)، والرسول يعتبر «العجوة من الجنة»(619).

وقد لاحظ بعض الفقهاء خصوصية العجوة في دفع السحر وحصروا هذه القدرة للعجوة دون بقية أنواع التمر، لذلك استثناها الرسول من القطع. أما بقية النخيل اليهودي فيظهر أن الرسول قطعه خوف أن يكون اليهود وضعوا فيه سحراً وهم المعروفون بالسحر بين العرب. وفي صحيح مسلم تصريح مباشر أن بعض أنواع الأشجار يخص اليهود ويتآمر معهم ضد المسلمين ومن هذه

الأشجار اليهودية شجر الغرقد(620). وعند البيهقي أن الرسول أمر نخلتين «فانتزعت كل واحدة منهما من أصلها» وجاءتاه تركضان(621)، وهذا نوع من الأرواحية النباتية. يقول المستشرق سميث معلقاً على أرواحية النبات عند الشعوب الساميّة: «إن اعتبار الأشجار كائنات حية لها مشاعر وأحاسيس وروح كان من المسائل التي نوقشت عند فلاسفة اليونان الأوائل بناء على شواهد منها حركة الأشجار حين تتعرض للرياح ومرونة جذوعها... ففي حضرموت لا يزال هناك اعتقاد بخطورة لمس شجرة الغرقد (السنط) لأن الروح التي تسكن ثمارها تثأر لما يصيبها من ضرر»(622).

كما لا تفوتنا الآية القرآنية التي تذكر شجرةً بايع الناس الرسول تحتها، وهذا تفصيل غريب على أسلوب القرآن الذي يهمل عادةً الكثير من التفاصيل التاريخية كأسماء الشخصيات وتواريخ الأحداث، لكننا نراه هنا يركز على شجرة ما، أو بالأحرى «الشجرة» بتعريفها: [لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ] {الفتح: 18}، ولا ترد تفاصيل عن هذه الشجرة في سيرة الرسول، سوى أن المسلمين بدؤوا بتقديس هذه الشجرة والصلاة عندها لولا أن عمر بلغه ذلك «فتوعدهم ثم أمر بقطعها فقطعت»(623).

النخلة المقدسة

مر علينا في بداية الحديث عن الأساطير الزراعية اعتقاد الشعوب البدائية بالعلاقة المتينة بين أرواح الأجداد وزراعة النبات. يمكن أن نلاحظ الفكرة نفسها في حديث نبوي يجعل بين البشر والنبات ـ أو النخلة على وجه التحديد ـ علاقة نسب، فيجعل النخلة عمة للبشرية ومخلوقة من تربة آدم، ويأمر المسلمين بإكرامها: «أكرموا عمتكم النخلة فإنها خلقت من فضلة طينة أبيكم آدم»(624).

قد تكون العمة المقصودة في هذا الحديث لها علاقة بإناف أو عناق بنت آدم التي قتلها أسد(625)، ونلاحظ أن صورة النخلة المقدسة في النقوش السبئية تكون أغلب الأحيان بجانب أسد(626).



Source: mnamon.sns.it



Source: dasi.cnr.it

ووصف ابنة آدم أن «لها في كل يد عشرة أصابع، لكل أصبع ظفران كالمنجلين الحادين» يوحي أنها نخلة ممسوخة وأصابعها سعف النخلة. وقد مسخت عقاباً لأنها كانت عاهرة وهي أول عاهرة في التاريخ. من اللافت أن البابليين أيضاً صوّروا النخلة بامرأة لها أجنحة من سعف النخيل، وعُثر في الكويت على ختم مصنوع من حجر الصابوني من الفترة البابلية القديمة يُظهر زوجين من الآلهة يقابل أحدهما الآخر وزوجين عاريين يقفان بجانب شجرة نخيل(627). وصفة المرأة البغيّ والساحرة كانت مترادفة عند الآشوريين(628).

يعقد القزويني مقارنة طريفة بين النخلة والإنسان من ناحية أنها: تشبه الإنسان من حيث استقامة قدها وطولها وامتياز ذَكَرها من أنثاها واختصاصها باللقاح، ولو قطع رأسها هلكت، ولطلعها رائحة المني، ولها غلاف كالمشيمة التي يكون الولد فيها، والجُمّار الذي على رأسها لو أصابه آفة هلكت النخلة كهيئة مخ الإنسان إذا أصابته آفة، ولو قطع منها غصن لا يرجع بدله كعضو الإنسان، وعليها ليف كشعر يكون على الإنسان(629). كما لا ننسَ أن اليمنيين كانوا يصنعون نبيذ التمر، ولا تخفى علاقة النبيذ باللهو

والعهر. ولعل آلهة النبيذ اليمنية «ذات مزر» إحدى تجليات ابنة آدم هذه.

وعلى هذا النحو يمكن مقاربة الكثير من الأساطير الإسلامية من خلال أساطير اليمن القديم، وأرجو من الباحثين العمل على ذلك... يقول جواد علي: «وقد كان لأهل اليمن قصص وأساطير، بدليل ما نلاحظه من أن معظم رواة القصص القديم كانوا من أهل اليمن في صدر الإسلام. ويظهر أنهم حذقوا به وتفوقوا به على بقية العرب الذين نسميهم العدنانيين بسبب دخول كثير منهم في اليهودية وفي النصرانية وشرائهم الكتب، وفيها قصص من قصص أهل الكتاب والأساطير القديمة، فمزجوه مع ما كان لهم من قصص وثني قديم»(630).

ألفاظ سبئية في التراث الإسلامي

لا يُستبعد وصول أساطير يمنية إلى السرديات الإسلامية، كيف لا ونحن لدينا الكثير من الألفاظ السبئية في النص القرآني نفسه(631). وليس صحيحاً أن كل هذه الكلمات في التراث الإسلامي هي من قبيل المشترك السامي مع اللغة العربية، بدليل وجود روايات تُظهِر جهل المسلمين بمعاني هذه الكلمات. ومن هذه المفردات التي رصدتها على سبيل المثال، يروي أبو هريرة في صحيح مسلم قول الرسول: «لا تقوم الساعة حتى يكثر الهرج»، قالوا: وما الهرج يا رسول الله؟ قال: «القتل القتل»(632). فالذين حول الرسول لا يعرفون ما معنى هرج، وذلك لأنها كلمة سبئية غريبة عليهم (هرج) وتعني القتل أو الذبح(633). مثال آخر من كتاب الأصنام لابن الكلبي يقول فيه إنه «كان لحمير بيت بصنعاء يُقال له «ريام» يعظمونه ويتقربون عنده بالذبائح»، حطمه أحبار اليهود عندما جاؤوا اليمن ونشروا اليهودية(634). كلمة ريام (ريم) واردة في النقوش السبئية ومعناها سقف البيت، أو البيت العالي أو العلوّ(635)، فيقولون فلان بن فلان بنى هذا البيت من أساسه ورياماً إلى قمته المزينة، أو بناه كذا وكذا من الأذرع رياماً (636)، وكثيراً ما تقترن هذه الكلمة في النقوش بالإله تألب، فتأتي في صيغة «تألب ريام»، وذكر الهمداني أنه قرأ عنه: «تألب ريم المذكور في مسائد ناعط وفي مساند حمير»(637)، وما تزال كلمة «رَيم» مستخدمة في اليمن حتى اليوم بالمعنى السبئي ذاته. أما

تسمية بئر زمزم فيبدو أنها ليست سوى تكرار كلمة زم السبئية (زم) والتي تعني مورد ماء(638).

يذكر ابن منظور في «لسان العرب» بعض الكلمات الغريبة القادمة من «لغة أهل اليمن» مثل(639):

1. «الشارح» بمعنى الذي يحفظ الزرع
2. «استخمر» بمعنى استملك
3. «المسلوفة» بمعنى الأرض المستوية
4. «الفقل» بمعنى التذرية(640)
5. «مقول» بمعنى القيل أو القال
6. «أقه» بمعنى طاعة الأمر(641)
7. «انْطُ» بمعنى اسْكُتْ
8. «العِلَّوض» كاسم لحيوان ابن آوى
9. «بات» بمعنى بأس(642)
10. «هِجار» بمعنى طوق المَلِكِ
11. «سمد» بمعنى غناء ولهو(643)
12. «وثب» بمعنى قعد
13. «باقورة» حفرة حقل أو بئر
14. «زُبّ» بمعنى مقدم لحية الرجل أو الأنف
15. «المحشرة» بمعنى ما يبقى في الأرض بعد حصادها
16. «الدفء» بمعنى القتل
17. «الحصب» بمعنى الحطب
18. «بينط» بمعنى نسّاج
19. «الفيلم» بمعنى المِشط

وقد عثرت على عشرٍ من هذه الكلمات التسع عشرة بالفعل في معجم الكلمات الواردة في النقوش السبئية، بالمعاني المذكورة ذاتها، وهي: شرح شرح، خمر خمر، سلف سلف، فقل فقل، مقول مقول، أقه أقه، بات بات، سمد سمد، وثب وثب، بقر بقر(644).

وكتب المؤرخ اليمني مطهّر الإرياني مقالة ضمن معجمه عن الكلمات اليمنية الخاصة، رصد وصوّب فيها بعض المفردات السبئية المُصحّفة في مراسلات الرسول إلى أهل اليمن، مثل قول أبي موسى الأشعري (وهؤلاء قوم أفضى بهم إليك يا رسول الله

سير دَد وزَمَع)، التي شرحها الإخباريون بأن الدد هو السير الحثيث والزمع هو شدة الشوق، فصححها إلى (سُردُد ورِمَع) وهما واديان في اليمن. وكلمة (عُلَّف) واردة في إحدى رسائل الرسول إلى همدان، صححها الإرياني بعد نقاش إلى (علاة) علات وهي مفردة مذكورة في النقش (C67)(645)، ومعناها (ما يُزرع في المناطق العالية). وصحح عبارة (قيمة المعافر) في إحدى رسائل الرسول إلى ملوك حمير، والتي فسرها الإخباريون بمعنى (قيمة الملابس)، صححها إلى (قنة المعافر) قنة (قنت) وهي مقياس للوزن في نقوش المسند، أما المعافر فهي منطقة معروفة في اليمن، فأصبح معنى العبارة: (على الوزن المُعتمد في منطقة المعافر). وصحح عبارة (ما سقى البعل) إلى (ما سقى الغيل)، غيل (غيل) كلمة سبئية جهلها الرواة فحرفوها إلى البعل، بقرينة رسائل أخرى تأتي فيها كلمة الغيل دون تحريف. وصحح كلمة واردة في مراسلة مع أهل نجران وهي (الواقف) إلى الواقه بمعنى: الآمر، وأصلها وقه وقه وتعني الأمر(646).

كما لاحظ الإرياني وجود كلمة «مأجل» في كتاب لسان العرب لابن منظور، والتي تعني حوض الماء. وهي كلمة سبئية واردة في نقوش المسند بصيغة مأجل (ماجل) وهي شائعة في اللهجة اليمنية(647)، وتقابلها في لهجة الحجاز «هَجْلة» بمعنى مستنقع ماء المطر وتجمّع السيول، لكن ابن منظور اعتبرها فارسية، واستنكر الإرياني ذلك بشدة وقال:

«بربك قل لي لماذا هي بالفارسية؟! والكلمة موجودة في نقوش المسند اليمنية منذ مئات السنين قبل الإسلام. إنها نقطة ضعف عند اللغويين فكلما وجدوا كلمة يمنية لم يجذّروها أو يعمّدها لهم بدوي أعرابي، سارعوا بإلقائها إلى أصل فارسي، ويهون الأمر حينما يلقونها إلى أصل سرياني أو آرامي أو حبشي لما بين هذه اللهجات والعربية من صلات، ولكنهم يفضّلون في الأغلب إلقاءها إلى الفارسية عن حق أو باطل»(648).

ونفهم من هذه الملاحظات عدة أمور هامة، منها أن مراسلات الرسول إلى اليمنيين لها حقيقة تاريخية، وأن الذي كتبها هم يمنيون مُجيدون للغة حِمير، وأن أهل الحجاز لا يعرفون هذه اللغة،

وأن التداول الشفاهي للأخبار نتج عنه تحريف فادح يصل إلى تحريف أسماء المناطق المشهورة.

(329) الآيات على التوالي: {يونس: 2}، {الفرقان: 8}، {صـ: 4}، {الصافات: 15}، {الحاقة:41، 42}، {الصافات: 36}.

(330) البداية والنهاية لابن كثير، 3/ 79، 80.

(331) السيرة النبوية لابن كثير، 1/ 502.

(332) البداية والنهاية لابن كثير، 3/ 79، 80.

(333) () القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، ص 133.

(334) شرح نقائض جرير والفرزدق، أبو عبيدة معمر بن المثنى، (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 1998) ص320؛ وانظر الأغاني: 16/ 487.

(335) علاقة الشعر القديم بالكهانة والسحر، ندى بكري مساعد الزبير، (مجلة جامعة بحري للآداب والعلوم الإنسانية، السنة الخامسة، العدد 9، أغسطس 2016) ص115.

(336) صحيح البخاري: 4770.

(337) يعود فضل التنبيه إلى هذه القصيدة إلى كتاب «الشعر والسحر» للدكتور مبروك المناعي، والقصيدة وقصتها في كتاب: أيام العرب في الجاهلية، محمد أحمد جاد المولى وآخرون، (بيروت: المكتبة العصرية، 1942) ص 161، 192.

(338) لويس شيخو، شعراء النصرانية قبل الإسلام، ص271.

(339) صحيح البخاري: 1125.

(340) صحيح البخاري: 6307.

(341) إدموند دوتي، السحر والدين في شمال أفريقيا، ص 340.

(342) سيرة ابن هشام، 1/ 483.

(343) سنن الدارمي: 2496.

(344) فريزر، الغصن الذهبي، ص52.

(345) صحيح البخاري: 418.

(346) مسند أحمد: 11997.

(347) فتح الباري، 1/ 514.

(348) فوائد تمام: 1345.

(349) مسند أحمد: 20193 و20193. وسنن أبي داوود: 2837. على أن روايات أخرى أنكرت الدم: «يعق عن الغلام، ولا يمس رأسه بدم»، سنن ابن ماجه 3166.

(350) الإشراف على مذاهب العلماء، ابن المنذر، (الإمارات: مكتبة مكة، ط1، 2004)، 3/ 418.

(351) فريزر، الغصن الذهبي، 55، لعلها الممارسة الإسلامية نفسها.

(352) صحيح البخاري: 5469، 5470.

(353) مسند أحمد: 27562.

(354) معالم السنن 4/ 225.

(355) موطأ مالك، 4/ 877.

(356) مسند أحمد: 21770.

(357) سنن أبي داؤود: 3885.

(358) صحيح مسلم: 2194. والبخاري: 5745.

(359) التحرير والتنوير، 1/ 632.

(360) Moriggi, Marco, A Corpus of Syriac Incantation Bowls, 2014.

(361) أشكر الصديق حيدر راشد على هذه الإضافة.

(362) صحيح مسلم: 2188

(363) الأغاني، 16/ 443.

(364) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص166، 69.

(365) سنن أبي داؤود: 3880.

(366) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص174.

(367) ابن كثير، البداية والنهاية، 1/ 111.

(368) ابن خلدون، المقدمة، ص 658.

(369) انظر: طرابيشي، المعجز أو سبات العقل، ص53، 54.

(370) صحيح مسلم: 2192؛ صحيح ابن حيان: 6511.

(371) ابن حبان: 6509.

(372) مسند أحمد: 22993.

(373) ابن حبان: 2977.

(374) المعجم الكبير، 24/ 277.

(375) مسند أحمد: 17549؛ دلائل النبوة للبيهقي، 6/ 20.

(376) إنجيل مرقس: (7: 33)، (8: 23).

(377) ابن كثير، البداية والنهاية، قصة حبس الشمس.

(378) السهيلي، الروض الآنف، 7/ 469.

(379) مسند أحمد: 11760.

(380) صحيح ابن حبان: 1432.

(381) سنن أبي داؤود: 29.

(382) صحيح البخاري: 6294.

(383) صحيح البخاري: 3316، صحيح مسلم: 2012.

(384) مسند أحمد: 14228.

(385) المستدرك على الصحيحين للحاكم: 3702.

(386) مسند أحمد: 16039.

(387) سنن أبي داود: 562.

(388) جواد علي، المفصل، 11/ 359.

(389) البخاري: 5855؛ مسلم: 2097.

(390) أمالي المرتضى، 1/ 191.

(391) مسند أحمد: 5615.

(392) صحيح مسلم: 360.

(393) سلوى بالحاج صالح، المسيحية العربية وتطوراتها، ص34.

(394) محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب 2/ 34.

(395) الحيوان، 1/ 100.

(396) فراس السواح، دين الإنسان، 75، 76.

(397) فريزر، الغصن الذهبي، 301؛ مرسيا إلياد، حدادون وسحرة، ترجمة: محمد ناصر الدين، (لبنان: الرافدين، 2019)، ص 44.

(398) مرسيا إلياد، حدادون وسحرة، ص 46.

(399) صحيح مسلم: 2616.

(400) فتح الباري لابن حجر، 8/ 91.

(401) حسين القدرة وإبراهيم صدقة، ملامح من طقوس الحج عند عرب شمال الجزيرة العربية قبل الإسلام من خلال نقوشهم، ص 671.

(402) إدموند دوتي، السحر والدين في شمال أفريقيا، ترجمة فريد الزاهي، (رؤية، 2018)، ص 42.

(403) المرجع السابق، ص 132.

(404) Yael Kahana, The Zar Spirits, A Category of magic in the system of mental health care in Ethiopia, p. 127

(405) السيد صلاح الدبيكي، الخرافة والشعوذة في المجتمع المصري عصر سلاطين المماليك، (عين للدراسات، ط1، 2019)، ص 20.

(406) توفيق الفهد، الكهانة العربية قبل الإسلام، على التوالي: السلوكات ص311، وعن الناقة تحديداً ص345، الأسماء ص312، الكهانة الجوية 284.

(407) فتح الباري، لابن حجر، 12/ 366.

(408) صحيح البخاري: 3297؛ مسند أحمد: 4556؛ وابن حبان: 5642؛ وسيأتي معنا نقاشه.

(409) فريزر، الغصن الذهبي، 35.

(410) صحيح البخاري: 4419.

(411) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص232.

(412) سنن أبي داوود: 5261.

(413) الجاحظ، الحيوان، 6/ 341؛ جواد علي، المفصل: 12/302 ـ 305؛ وإلى هذه المعتقد يشير حديث «من ترك حية مخافة عاقبتها فليس منا»، مسند أحمد: 3984.

(414) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص78.

(415) سنن أبي داؤود: 75.

(416) جواد علي، المفصل، 12/ 284.

(417) المسعودي، مروج الذهب، 1/ 85.

(418) صحيح البخاري: 141.

(419) كتب المؤرخ ثيوفانيس (أو تيوفان المعرف) الذي عاش بين حوالي 760 إلى 817 للميلاد: «كان محمد مصاباً بنوبات صرع، وعندما لاحظت زوجته ذلك اعتراها الحزن الشديد، كونها نبيلة في حين أن زوجها ليس عديم النفع فحسب، بل ومصاباً بالصرع كذلك» (The Chronicles of Theophanes: paragraph 334).

(420) تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، 23، 24.

(421) فتح الباري، لابن حجر، 12/ 366.

(422) الجاحظ، الحيوان، 2/ 416.

(423) وردت كلمة قسم (קֶסֶם) في (سفر العدد22: 7) و(23: 23)، و(التثنية 18: 10)، و(صمويل الأول 15: 23)، و(الملوك الثاني 17: 17)، و(الأمثال 19: 10)، و(إرميا 14: 14)، و(حزقيال 13: 6)، و(13: 23)، و(12: 12)، و(12:22).

(424) انظر: ابن سكيت، القلب والإبدال، باب السين والثاء.

(425) جمهرة اللغة: 1/419، 2/644؛ وانظر لسان العرب 8/81.

(426) الكامل في التاريخ، 1/ 608.

(427) الكامل في ضعفاء الرجال للجرجاني، 8/ 335؛ أنساب الأشراف للبلاذري، 1/ 91 والإشارة إلى هذا الحديث وردت في طبقات الشافعية للسبكي، 6/ 330

(428) مسند أحمد: 9598.

(429) ابن خردانبة، المختار من كتاب اللهو والملاهي، ص1. مخطوط قصير، نشره الأب إغناطيوس عبده خليفة ضمن أعداد مجلة المشرق، بغداد. العدد رقم 2، بتاريخ 1 أبريل 1960، ص134. والعبارة واردة في أول فقرة من متن المخطوط.

(430) تفسير مقاتل بن سليمان، 1/ 84.

(431) القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، 1/ 232.

(432) المرجع السابق، 1/ 233.

(433) الطبري، خلاصة سير سيد البشر، ص143 وكذلك: ص72، 73.

(434) سيرة ابن هشام، 2/ 73.

(435) في البخاري: 125، 1356، 2412، 2730، 3169، 3414، 5443، 5777، 6520، 6944، 7297، 7348. باستثناء الحديث رقم 7415 الذي قيلت فيه على لسان شخص من «أهل الكتاب» والمقصود أيضاً اليهود.

(436) جواد علي، المفصل، 12/ 145.

(437) دلائل النبوة لأبي نعيم الأصبهاني، ص43.

(438) البخاري (6190)، أحمد (24465)، زاد المعاد لابن القيم (2/ 306)، الأدب المفرد للبخاري (282)، الآداب للبيهقي (182).

(439) صحيح البخاري: 3115.

(440) بافقيه، مختارات من النقوش اليمنية، ص381.

(441) انظر النقش الحضرمي: Ja 2885: حيث يرد بالسين السامخ: سـ3وبان.

(442) بافقيه، تاريخ اليمن القديم، ص192؛ مثل النقوش: Naʿmān 269 والنقش ATM 426 والنقش CT 9.

(443) في النقش: Ja 702، السطر 12.

(444) المعجم السبئي، ص152، النقش: CIH 323وردت فيه ثلاث مرات بمعنى سيل الحمم البركانية.

(445) المعجم السبئي، ص134، 151. شرم بمعنى منفذ ماء، وثرم بمعنى بوابة ساقية. وربما منها ثرمة السن في المعاجم العربية.

(446) سعيد السعيد، العلاقات الحضارية بين الجزيرة العربية ومصر في ضوء النقوش، (الرياض: مكتبة الملك فهد، 2003) ص82.

(447) سعيد السعيد، العلاقات الحضارية بين الجزيرة العربية ومصر في ضوء النقوش، (الرياض: مكتبة الملك فهد، 2003) ص82، 83.

(448) Hayajineh, H., Die personennamen in den qatabanischen inschriften, Lexikalische und grammatische Analyse im Kontext der semitischen Anthroponomastik, (texte und Studien zur Orientalistik 10) Hildesheim. P. 84.

«قاثِم وَهُوَ المُعطي» لسان العرب 12/ 462.

(449) Sholan, Amida M.: Frauennamen in den altsüdarabischen Inschriften. Texte und Studien zur Orientalistik 11 (Hildesheim: Olms, 1999). P. 140.

«قاثِم وَهُوَ المُعطي»، لسان العرب 12/ 462.

(450) موقع معجم الدوحة التاريخي للغة العربية، الجذر: قسم. (النظائر السامية).

(451) نقش مكتشف في منطقة الجوف، وادي مذاب، برقم: Haram 13 CIH 548. وكذلك النقش و(MṢ1) والنقش المعيني (RES 3700) في منطقة العُلا شمال السعودية .

(452) مثل النقوش AH 218، والنقش JSLih 273، والنقش AH 129= U 063 والنقش U 100.

(453) حازم علي كمال الدين، معجم مفردات المشترك السامي في اللغة العربية، ص311.

(454) تهذيب اللغة، 2/ 91؛ والحيوان للجاحظ 4/ 350.

(455) جواد علي، المفصل، 12/ 353.

(456) جواد علي، المفصل، 12/ 362.

(457) כִּי עוֹף הַשָּׁמַיִם יוֹלִיךְ אֶת-הַקּוֹל, וּבַעַל הכנפים (כְּנָפַיִם) יַגֵּיד דָּבָר.

(458) من الألفاظ المشتركة بين القرآن الكريم والعربية الجنوبية ـ دراسة مقارنة، يحيى عبد الله يحيى داديه، جامعة الملك عبدالعزيز؛ وانظر المعجم السبئي مادة HGR.

(459) {فالمقسمات أمراً} ، وهم الملائكة عند أهل الإيمان وأتباع الرسل، وأما المكذبون بالرسل المنكرون للصانع فيقولون: هي النجوم. (شرح الطحاوية: 2/ 405).

(460) تفسير ابن كثير: 8/ 335.

(461) لطالما حيرتني كلمة «ضيزى»، خاصة عندما لاحظت اقترانها بالقسمة، حتى وصلت إلى تفسير أرتاح إليه، وهو أن لها علاقة بصنمين في الزمن القديم ذكرهما الطبري «يقال لهما الضيزنان. ومكان الضيزنين بالحيرة معروف. وكان يستسقى بهما ويستنصر بهما على العدو» (تاريخ الطبري 1/ 614)، وكذلك (جمهرة اللغة 2/ 813)، و(تاريخ اليعقوبي: فصل ملوك الحيرة)، مع أن الطبري لم يلفت النظر إلى ذلك في تفسيره للآية. أما أهل اللغة فيشرحون كلمة «الضيزن» أنها تُقال للرجل إذا زاحَمَ أباه في امرأته (العين 7/20). ولا يظهر التطور الدلالي للكلمة من اسم لصنمين مخصوصين بالاستسقاء إلى معنى التزاحم، إلا بما قال ابن منظور: «الضيزنان المستقيان من بئر واحدة، وهو من التزاحم» (لسان العرب، 13/ 254). وبذلك يكون معنى ضيزى في الآية: تلك إذن قسمة غير مقبولة (ضيزنية أو ضيزية، نسبة إلى الصنمين: الضيزنان). انظر معجم الدوحة: «ضزن» و«ضيز».

(462) محمد المسيح، مخطوطات القرآن، (كندا: waterLifePublishing، ط1، 2017) ص194، 214.

(463) تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص69.

(464) المعجم السبئي، ص60، 67. والإحالة على اللفظ (تحلفي) تحلفي في سياق الحديث عن امرأة، في النقش: CIAS 35.91/o 6/P 53 (مؤرخ بنحو القرن الأول الميلادي).

(465) المعجم السبئي، ص108؛ هناك ذكر لكلمة «قسم» مرتين كاسم لمكان في النقش (MṢ1).

(466) والترجمة إلى الإنجليزية عن مدونة النقوش الجنوبية: http://dasi.cnr.it.

(467) بافقيه، مختارات من النقوش اليمنية ص155. والأصل في: J. Halévy, Rapport sur une mission archéologique dans le Yémen, p.127.

(468) بترجمة موقع dasi.cnr.it، وذكر محمد يوسف عبد الله ترجمة هذا النقش كالتالي: إذا حدث أن جرح أحدهم آخر خلال زيارة معبد «حلفان» معبد الإله عثتر نجمة الصباح، فينبغي أن يدفع إرشاً بعد القسامة... (أوراق في تاريخ اليمن ص50). بينما ذكرت د. فاطمة باخشوين ترجمته: الذي جرح من يحمل سلاحاً عند أداء شعائر حلفان، خارجاً أو داخلاً يعتبر مذنباً بمقتضى وحي. (فاطمة باخشوين، الحج في نقوش جنوب شبة الجزيرة العربية، ص137).

(469) جواد علي، المفصل، 11/ 305.

(470) ويعرّف معجم الدوحة هذه المفردة بأنها: خِزانة للتكهّن، يقابلها الهاتف الإلهي عند الإغريق.

(471) موقع معجم الدوحة التاريخي للغة العربية، الجذر: قسم. في الحقيقة تظهر كلمة «قسم» في عدة نقوش دادانية، منها نقشان (AH 218 و100 U) قرأهما المستشرق «أليكساندر سيما» بمعنى كهاني. لكنني تجاهلتهما لعدم الإجماع على ذلك، حيث استقرت قراءتها بمعنى القسمة أو تقسيم الشيء. (The OCIANA Corpus of Dadanitic Inscriptions).

(472) إسرائيل ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، (مطبعة الاعتماد، 1928) ص8.

(473) صحيح البخاري: 3845، وانظر: جواد علي، المفصل، 10/ 273.

(474) مصنف عبد الرزاق الصنعاني: 18252؛ مصنف ابن أبي شيبة: 27806. مسند أحمد: 16598؛ صحيح البخاري: 6899.

(475) T. Witton Davies, Magic, divination and Demonology among the Hebrews and their neighbors. P. 45

(476) Crone, Patricia, «Jahili and Jewish Law: The Qasamah». Journal of Jerusalem Studies in Arabic and Islam, No. 4 (1984), p. 181.

(477) الصحاح، 6/ 2221؛ الماوردي، الحاوي الكبير، 15/ 252.

(478) سجلها بوركهارت عن بدو الحجاز في مطلع القرن التاسع عشر باسم التبشيع. (ملاحظات عن البدو والوهابيين، ص183) وكذلك ذكرها سرجنت في منطقتي حضرموت ويافع، في اليمن:

Divination and oracles, Michael Loewe and Carmen Blacker (Editors), with contributions by Lama Chime Radha Rinpoche .{and others}. Allen & Unwin, 1981. p. 220

(479) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص 239، 240.

(480) جواد علي، المفصل، 11/ 410؛ ويُسمى الكاهن في اليمن القديم «رشو» أي الراشي الذي يرشي الإله أو يقدم له الحلوان أو الأعطية.

(481) المرجع السابق.

(482) جواد علي، المفصل، 12/ 352.

(483) أصل النص بالعبرية: כי עמד מלך בבל אל אם הדרך בראש שני הדרכים לקסם קסם קלקל בחצים שאל בתרפים ראה בכבד

(484) جواد علي، المفصل، 12/ 352.

(485) Hoyland, Robert G. Arabia and the Arabs: from the Bronze Age to the coming of Islam, P. 156؛ وأنظر المعجم السبئي، ص126؛ والإرياني، نقوش مسندية، ص99. والجذر سلط يقابله في العبرية شِلِط שֶׁלֶט بمعنى كنانة السهام (أنظر معجم الدوحة التاريخي: سلط)، والشلط هو السِّكِّين بلغة أهل الجوف (العين، 6/ 236) قَالَ الأَزهري: لَا أَعرفه وَمَا أَراه عربيّاً (لسان العرب 7/ 335).

(486) إدموند دوتي، السحر والدين في شمال أفريقيا، ص 303.

(487) فريزر، الفلكلور في العهد القديم، 2/ 522.

(488) ياسين عبد الله جمول، أسجاع الكهان الجاهليين وأشعارهم، «المحاكمات» في ص196.

(489) الجاحظ، المحاسن والأضداد، 259.

(490) «ويظهر أن عقد الحلف بإدخال الأيدي في الدم من المراسيم المعروفة» (جواد علي، المفصل، 7/379). وكتب هيرودوت عن العرب: إذا أراد رجلان أن يوثقا العهود بينهما فإنهما يقفان على جانبي رجل ثالث يحمل حجراً حاداً يستخدمه لجرح راحتي يديهما بالقرب من أسفل الإبهام، ثم يأخذ بعض خيوط الصوف من ثيابهما ويغمسها بدمهما ويلطخ بهما سبعة أحجار تقع بينهما، وهو يردد اسم كل من ديونيسوس وأورانيا. (تاريخ هيرودوت، ترجمة عبد الإله الملاح، ص220).

(491) سيرة ابن هشام، 1/ 442.

(492) إدموند دوتي، السحر والدين في شمال أفريقيا، ص 370.

(493) سيرة ابن هشام، 1/ 182.

(494) البداية والنهاية لابن كثير، 3/ 79، 80.

(495) سيرة ابن هشام، المقدمة.

(496) صحيح البخاري: 3169.

(497) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص270.

(498) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص259.

(499) مسند أحمد: 1745.

(500) الغزالي، إحياء علوم الدين، 3/ 25.

(501) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص237.

(502) المعجم السبئي، ص 134 ؛والمعجم اليمني للإرياني، ص 474.

(503) Hani Hayajneh, «The Usage of Ancient South Arabian and Other Arabian Languages as an Etymological Source for Qur'ānic Vocabulary» in Gabriel Said Reynolds, New Perspectives on the Qur'an: The Qur'an in Its Historical Context

2, vol. 2, Routledge Studies in the Qur’an (London; New York: Routledge, 2011). P. 137 ـ 139.

(504) ليس لها وجود في تفسير مجاهد، ولا تفسير التستري، ولا ابن أبي حاتم، ولا معاني القرآن للفراء، ولا غريب القرآن لابن قتيبة، ولا تفسير الطبري، ولا تفسير الثعلبي، ولا تفسير الماوردي، ولا تفسير القشيري، ولا التفسير البسيط، ولا الوجيز للواحدي، ولا تفسير الجلالين للسيوطي، ولا فتح القدير للشوكاني، ولا تفسير البغوي، ولا الكشاف للزمخشري، ولا تفسير العز بن عبد السلام.

(505) النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1) 6/ 521 ـ 522.

(506) الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1) 5/ 604.

(507) صحيح مسلم: 162.

(508) الروض الآنف، 2/ 108، 109؛ ودلائل النبوة للبيهقي، 1/ 146.

(509) ابن خلدون، المقدمة، ص134.

(510) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص259.

(511) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص258 ـ 262.

(512) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص263، 264.

(513) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص265، 266.

(514) سنن الترمذي: 3620.

(515) صحيح مسلم: 2344، 2346.

(516) مسند أحمد: 20732.

(517) مسند أحمد: 7118.

(518) العين، 4/ 242.

(519) 9/Ghul A))... وختمهو بلكم وخيتمن...

(520) لسان العرب، 12/ 163.

(521) قصة الحضارة، 2/ 126.

(522) مصنف ابن أبي شيبة: 25100.

(523) صحيح مسلم: 2094.

(524) الطبقات الكبرى، 1/ 369.

(525) سير أعلام النبلاء، 2/ 367.

(526) الطبقات الكبرى، 6/ 237.

(527) مصنف عبد الرزاق الصنعاني: 1361.

(528) أغاني الأصفهاني 4/ 347؛ وأسد الغابة 7/ 211.

(529) صحيح البخاري، 5763.

(530) فتح الباري لابن حجر، 10/ 226.

(531) فريزر، الغصن الذهبي، ص29.

(532) صحيح البخاري: 5766؛ صحيح مسلم: 2189. وتتضارب الروايات في هل استخرجه كما روى ابن حجر: «فاستخرج السحر من الجف من تحت البئر ثم نزعه فحله»، أم لم يستخرجه كما في البخاري حين سألته عائشة: «استخرجته؟ فقال: لا، أما أنا فقد شفاني الله، وخشيت أن يثير ذلك على الناس شراً»... ولا يهمنا أيهما أصح. فالشاهد أنه حتى في الرواية التي تنكر استخراجه، يعتبر ذلك شراً، لأن فيه ممارسة للسحر المحرم.

(533) فتح الباري، قوله باب السحر، 10/ 230.

(534) فريزر، الغصن الذهبي، ص31.

(535) مالينوفسكي، السحر والعلم والدين، ص92.

(536) صحيح البخاري: 5769.

(537) الغصن الذهبي، فريزر، 309.

(538) محمود محمد خطاب السّبكي، الدين الخالص، 1/ 224.

(539) صحيح مسلم: 1305.

(540) دلائل النبوة لأبي نعيم الأصبهاني، ص 444ـ 445.

(541) الشيخ الصدوق، الخصل، 2/ 1؛ بحار الأنوار، 73/ 125.

(542) S. M. Zwemer, The Influence of Animism on Islam (London: Central Board of Missions, 1920), p.76.

ويقتبس زويمر في هذه الفكرة عن المَرْغِيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، 3/ 46

(543) ليفي بريل، العقلية البدائية، 305، 306.

(544) المستدرك على الصحيحين للحاكم: 6386.

(545) صحيح البخاري: 189.

(546) سيرة ابن هشام، 2/ 314.

(547) صحيح البخاري: 5809.

(548) سيرة ابن هشام، 1/ 391.

(549) صحيح البخاري: 2872.

(550) صحيح مسلم: 2034.

(551) فريزر، الغصن الذهبي، ص273.

(552) دلائل النبوة لأبي نعيم الأصبهاني: ص364. وحسب الرواية أنه يجيبها: يا عائشة، أما علمت أن الله أمر الأرض أن تبتلع ما يخرج من الأنبياء؟

(553) مسند أحمد: 1543.

(554) فريزر، الغصن الذهبي، 315.

(555) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص225.

(556) فريزر، الغصن الذهبي، 323.

(557) فريزر، الغصن الذهبي، 326.

(558) مسند أحمد: 13570.

(559) إدموند دوتي، السحر والدين في شمال أفريقيا، ص180.

(560) مسند أحمد: 20188.

(561) بهجة المجالس وأنس المجالس، ص163.

(562) السيوطي، الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير، (بيروت: دار الفكر، ط1، 2003) 3/153. وأفراطكم: جمع فرط، وهو الذي يتقدم القوم فيهيئ لهم ما يحتاجونه من ماء وغيره، وكأن السقط يهيئ لأبويه ما يحتاجانه في الآخرة.

(563) تفسير ابن كثير، 6/ 81.

(564) البخاري (6190)، أحمد (24465)، زاد المعاد لابن القيم (2/ 306)، الأدب المفرد للبخاري (282)، الآداب للبيهقي (182).

(565) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص231، 232.

(566) فريزر، الفلكلور في العهد القديم، الفصل الرابع (ساحرة عين دور).

(567) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص77.

(568) ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب (مصر: دار المعارف، ط3،) 2/ 551.

(569) مسند أحمد: 15421.

(570) الصالحي الشامي، سبل الهدى والرشاد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1993) 2/ 90.

(571) المرجع السابق.

(572) المعجم الوسيط للطبراني: 6919.

(573) صحيح مسلم: 2813.

(574) إدموند دوتي، السحر والدين في شمال أفريقيا، ص 315.

(575) المرجع السابق، ص 21.

(576) تفسير الثعلبي، 9/ 93.

(577) صحيح البخاري: 1684.

(578) صحيح البخاري: 1481.

(579) صحيح البخاري: 3675. ويبدو التزييف السياسي واضحاً في هذه الرواية حيث تشير إلى أن الخليفتين عمر وعثمان سيموتان شهيدين.

(580) تفسير السمعاني، 1/ 96؛ والروض الآنف، 2/ 256.

(581) أدين بفضل هذه الملاحظة للصديقة الباحثة «إيمان عبده»؛ وانظر: صورة الثور الوحشي ودلالاتها الرمزية في الشعر الجاهلي، مصطفى عبد الشافي الشوري (حوليات كلية الآداب بجامعة عين شمس، المجلد 21، عام 1993 - 1994).

(582) حسين جمعة، الحيوان في الشعر الجاهلي، ص108.

(583) فتح الباري لابن حجر، 7/ 236.

(584) دلائل النبوة للبيهقي، 2/ 477، 482.

(585) محمد عبد المعيد خان، الأساطير العربية قبل الإسلام، ص74.

(586) جواد علي، المفصل، 11/ 404.

(587) ابن عبد الحق، مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، 1/ 435.

(588) المعجم السبئي، ص111؛ النقش: KR 7 Ja 2884 والنقش: KR 9 Ja 2885.

(589) لسان العرب، 9/ 293؛ دستور العلماء، 3/ 39.

(590) سلطان المعاني الوظائف والمحن والحرف عند الأنباط من خلال نقوشهم، (مجلة جامعة دمشق، المجلد 15، العدد 2، 1999) ص 192.

(591) T. Witton Davies, Magic, divination and Demonology among the Hebrews and their neighbors. P. 125

(592) أسماء النباتات في اليمن، محمد عبد الله محسن الجدسي، مجلة الإكليل، العدد 23، شتاء 1995، ص73.

(593) عبد الملك بن حَبِيب (المتوفى: 238هـ) العلاج بالأعشاب، ص87؛ الحيوان للجاحظ، 4/368، 371. 5/ 196. 6/528.

(594) لسان العرب، 14/175؛ الدينوري، كتاب النبات، ص222؛ ونلاحظ كيف أنهم يستخدمون النبات الذي تطرد رائحته الحيوانات لكي يطرد الجن أيضاً، ما يمكن اعتباره دليلاً إضافياً على نظرية سميث في العلاقة بين الحيوانات والجن.

(595) خلاصة تذكرة داود في التداوي بالأعشاب والنباتات، إعداد سيد مبارك، المكتبة المحمودية، ص51.

(596) تَمَشقَّر: أو تشقّر لبس طوقاً من أكاليل الورد أو الريحان على رأسه طلباً للزينة. وأصل هذه الكلمة في النقوش شقر (شقر) بمعنى أكاليل البيت وزخارف أعلاه عند البناء، ثم جرى التوسع فيها. (المعجم اليمني للإرياني، 502).

(597) أخبار مكة للأزرقي، 2/ 266.

(598) المعجم السبئي، ص149 ؛بصيغة (ثبرت عرمن) في النقوش: Ja 671 Ja+788 بمعنى تدمير السد. و(ثبرو)، في النقش: Ja 949. و(ل- ثبر) في النقش: Ja 610. وثلاث مرات في نقش أبرهة (CIH 541)، وانظر (جواد علي: 4/ 111).

(599) موقع معجم الدوحة: ثبر. واسم النقش والسطر: S ـ D 154: 2 = J .366= CAS 54

(600) تاريخ الطبري، 3/ 272.

(601) أنساب الأشراف للبلاذري، 11/ 183.

(602) جواد علي، المفصل، 5/ 152.

(603) الروض الآنف، 2/256.

(604) جمهرة اللغة، 1/ 259.

(605) عبد اللطيف الخطيب، معجم القراءات (دار سعد الدين) 6/ 325.

(606) في السفر التكوين 43: 2 جاءت كلمة «ثبر» بمعنى قمح: وَحَدَثَ لَمَّا فَرَغُوا مِنْ أَكْلِ **الْقَمْحِ** الَّذِي جَاءُوا بِهِ مِنْ مِصْرَ. (וַיְהִי כַּאֲשֶׁר כִּלּוּ לֶאֱכֹל אֶת־הַשֶּׁבֶר אֲשֶׁר הֵבִיאוּ מִמִּצְרָיִם)، ومن اللافت أن كلمة **ثبر** ترد أيضاً في النقوش الشمالية بمعنى الحبوب. وهي في اللغة الأمهرية ሰበረ (**سبر**) ولها معنيان (**كسر/ حبوب**)، فلعل من معاني **الثبر** هو «الطحين» بمعنى الحبوب المطحونة أو المدمرة، وعليه يمكن قياس كلمة «**تِبر**» العربية فتكون بالطريقة ذاتها بمعنى الذهب المطحون (وفي لسان العرب **التبر** هو الذهب المكسور أو الفتات). وحتى لو صح هذا الافتراض، فهو لا يلغي ما عرضناه من احتمال تصحيف كلمة **ثبر** إلى **تبر** في القرآن، لأن كلمة **ثبر** بالثاء واردة في سورة الإسراء، وهي أقرب للثبر (ثبر) بمعنى الهلاك الوارد في النقوش.

(607) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص 347، 348.

(608) فريزر، الغصن الذهبي، ص159، 187.

(609) The Assyrian Sacred Tree: A History of Interpretations, by: Mariana Giovino. p73

(610) عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، دار العلم للملايين، بيروت،1970، ص61.

(611) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الباب 24، (1/ 176).

(612) صحيح مسلم: 2362.

(613) المعجم الكبير 18/ 153؛ مصنف أبي شيبة، 23622.

(614) معجم البلدان، 1/ 97.

(615) صحيح البخاري: 4031.

(616) تفسير ابن كثير، 8/ 91.

(617) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(618) صحيح البخاري: 5769.

(619) مسند أحمد: 8668، سنن ابن ماجه: 3456.

(620) صحيح مسلم: 2922.

(621) دلائل النبوة للبيهقي، 6/20.

(622) روبرتسون سميث، محاضرات في ديانة الساميين، ص128.

(623) فتح الباري لابن حجر، 7/ 448.

(624) حلية الأولياء، 6/ 123.

(625) المسعودي، أخبار الزمان، ص 116.

(626) النقوش: CIH 73 أو CIH 72 أو Moussaieff 23 أو al - Mazrūʿ 4.

(627) فتحية حسين عقاب «النخلة في الجزيرة العربية من خلال المصادر العربية والكلاسيكية قبل الإسلام»، ورقة قدمت في الندوة العالمية لعلاقة الجزيرة العربية بالعالمين اليوناني والبيزنطي في الرياض 6/12/ 2010م. ص 174، 182.

(628) إدموند دوتي، السحر والدين في شمال أفريقيا، ص 459.

(629) محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب 1/279.

(630) جواد علي، المفصل، 12/ 291.

(631) انظر دراسة توفيق السامعي، اللغة اليمنية في القرآن الكريم، (صنعاء: الهيئة العامة للكتاب، 2012).

(632) صحيح مسلم، 4/ 2215.

(633) المعجم السبئي، ص56.

(634) الأصنام للكلبي ص11، التيجان في ملوك حمير ص308، سيرة ابن هشام 1/ 27.

(635) بيستون، المعجم السبئي، ص120.

(636) المعجم اليمني للإرياني، ص371.

(637) المعجم اليمني للإرياني، ص371؛ ويخلط الإخباريون المسلمون بشأن ريام حيث جعلوه اسم علم (بافقيه، مختارات من النقوش ص130)، ويفسر جواد علي هذا النوع من الخلط بسبب جهل مسلمي اليمن أن كلمة «بن» في النقوش لا تعني ابن دائماً، بل تأتي كحرف جر فتعني «من» و«عن» بلغتنا، وأوقعتهم هذه الكلمة في مشكلات خطيرة (المفصل 1/102). وكان ريام معبود الهمدانيين، ولكنهم تنكروا له فيما بعد حتى هجروه ونسوا أنه كان إلهاً لهم، وأنه كان معبودهم الخاص، إلا أنهم لم ينسوا اسمه، إذ حولوه إلى إنسان فزعموا أنه جد «همدان» (المفصل، 4/ 6) وحول هذه التفاصيل نشر أكاديمي فرنسي مؤخراً ورقة بعنوان «المطلب: حضور إله في نسب محمد» :AL MUTTALIB La présence d'un Dieu dans la famille de Mahomet، مترجمة على موقع الحوار المتمدن.

(638) المعجم السبئي، ص170؛ كان النقش الوحيد المذكورة فيه هو: RES 3945. يعود للعصر السبئي العتيق، عثر عليه في معبد (إل مقه)، لكن مؤخراً عثر على المفردة في نقش جديد، نشره الدكتور الناشري وقرنها بزمزم، انظر: علي محمد الناشري، دراسة تحليلية لنقوش سبئية جديدة من وادي ربد سنحان (اليمن)، مجلة دراسات تاريخية، كلية التربية للبنات، جامعة البصرة، ع 24، 2018، ص 190؛ على الرغم من أن الدكتور محمد مرقطن لا يرى علاقة بين كلمة «زم» في النقوش وبين كلمة زمزم، وذلك في تواصل خاص تم بيننا.

(639) لسان العرب: 1/76، 1/320، 1/792، 3/219، 4/191، 4/ 73، 5/122، 6/20، 7/ 191، 9/160، 11/529، 15/333.

(640) يشرح المعجم السبئي الفقل بمعنى «حصد غلة»، الأصح هو فرز الشوائب عند تجميع الغلال.

(641) المعجم اليمني للإرياني ص269.

(642) كلمة بات غير واردة في المعجم السبئي، ولكن انظر ترجمة النقش: Ḥijla 1 ـ al ـ MAFRAY (موقع: DASI) السطر الثاني.

(643) انظر المعجم السبئي ص138، وإن كان لا يقدم لها شرحاً، لكن سياقها في النقش (CIH 289) بعد كلمة يسمعن يؤكد أن معناها الغناء كما قال ابن منظور. وبذلك فسرها الإرياني في شرحه لنقش ترنيمة الشمس (أنشودة من محرم بلقيس، مجلة الثوابت، عدد 41، يوليو ـ سبتمبر، 2005، صنعاء، ص71).

(644) المعجم السبئي، ص45، 126، 61، 134، 110، 165، 30.

(645) المعجم السبئي، ص16.

(646) المعجم اليمني للإرياني، ص265 ـ 273؛ ومقال: حول الكلمات اليمنية الخاصة. (مجلة الإكليل، السنة الأولى، العدد 1، 1980).

(647) رمز النقش: CIH 621. السطر: 7. وتعريفها في المعجم السبئي ص3. وانظر: بافقيه، مختارات من النقوش اليمنية ص158؛ وكذلك كتاب د. فيصل البارد، النقوش المسندية المتعلقة بالماء والري في اليمن القديم، نوران حوران، ط1، 2020، ص 34.

(648) مطهر علي الإرياني، مقال: حول الكلمات اليمنية الخاصة. (مجلة الإكليل، السنة الأولى، العدد 1، 1980)؛ وانظر تعريف الكلمة في المعجم السبئي، ص3. وهي في لسان العرب: 3/38، 11/12.

الفصل الرابع

السحر السياسي



1 ـ ظهور العلم السحري

إذا مضينا بالبحث نحو القرون الإسلامية الأولى فإنّا قلّ ما نجد من المسلمين من اهتم بالعلوم أو بالكتابة. فقد كان الصحابة والتابعين مقاومين للتدوين والكتابة مفضلين عليها حفظ الصدور(649). يروي القرطبي عن ابن عباس «أنه كان ينهى عن كتابة العلم وقال: إنما ضلّ من كان قبلكم بالكُتب»(650). والمقصود على ما يبدو هو الكتب السماوية، فالإسلام المبكر اعتبر القراءة مدخلاً إلى الكفر، لأن معظم ـ إن لم يكن كل ـ ما يتوفر حينها من كتب هي كتب دينية مقدسة، فكره الإسلام قراءتها. يمكننا أن نستشف هذا الارتباط بين

القراءة والكفر من وصف القرطبي للمنجم في سياق الذم، أن المنجم هو الشخص الذي «يضرب بالحصى وينظر في الكتب»(651) وكذلك نرى هذا الربط في سيرة المنجّم الشهير أبو معشر وكيف أن القراءة كانت هي سبب إلحاده:

«قدم أبو معشر المنجم من خراسان يريد الحج وهو إذ ذاك لا يحسن كبير شيء من النجوم، فوصفت له الخزانة فمضى ورآها فهاله أمرها، فأقام بها وأضرب عن الحج وتعلّم فيها علم النجوم وأغرق فيه حتى الحد، وكان ذلك آخر عهده بالحج وبالدين والاسلام أيضا.»(652)

ونجد إشارة إلى هذه الكراهية في الوعيد القرآني بالويل [لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَـذَا مِنْ عِندِ اللّهِ] وبالطبع كراهية القراءة تعني الاقتصار على الثقافة الشفاهية وعدم ظهور العلوم، لذلك فإن «العرب في صدر الإسلام لا تعتني بشيء من العلوم إلا بلغتها ومعرفة أحكام شريعتها ـ وبصناعة الطب فإنها كانت موجودة عند أفراد منهم لحاجة الناس طرا إليها ـ وذلك منهم صونا لقواعد الإسلام وعقائده عن تطرق الخلل من علوم الأوائل قبل الرسوخ والإحكام. حتى يُروى انهم أحرقوا ما وجدوا من الكتب في فتوحات البلاد. وقد ورد النهي عن النظر في التوراة والإنجيل لاتحاد الكلمة واجتماعها على الأخذ والعمل بكتاب اللهّ تعالى وسنة رسول اللهّ ﷺ واستمر ذلك إلى آخر عصر التابعين. ثم حدث اختلاف الآراء وانتشار المذاهب فآل الأمر إلى التدوين والتحصين»(653) وحتى عندما بدأ هذا التدوين والتحصين، فقد كان لمدة طويلة حصراً على المعارف الدينية، حتى نهاية العصر الأموي.

في هذا الوقت بالذات لمع أول نجمٍ في سماء العرب المظلمة، وهو حكيم آل مروان، الأمير: خالد بن يزيد بن معاوية، حفيد الخليفة الأموي الأول (معاوية بن أبي سفيان)، وابن الخليفة الثاني (يزيد بن معاوية)، «وكان أول من ترجم كتب النجوم والطب والكيمياء»(654).

وكان السبب في توجه خالد بن يزيد إلى العلوم هو طلب معاوية من دغفل بن حنظلة العلامة، حين ضمّه إلى يزيد، أن يعلمه النجوم(655) وكان يزيد طامعاً في الخلافة بعد وفاة أخيه معاوية الثاني، فغلبه على ذلك مروان بن الحكم، فلما يئس خالد من الخلافة ـ وهو ذو مطامع وذكاء ـ انصرف ذهنه إلى اكتساب العلم، وكانت صناعة الكيمياء رائجة يومئذ في مدرسة الإسكندرية(656) ويحكي ذلك ابن نديم فيقول عنه:

«كان خطيبا شاعرا فصيحا حازما ذا رأي وهو أول من ترجم له كتب الطب والنجوم وكتب الكيمياء وكان جوادا يقال انه قيل له لقد فعلت أكثر شغلك في طلب الصنعة {الخيمياء} فقال خالد ما أطلب بذاك الا أن أغني أصحابي وأخواني إني طمعت في الخلافة فاختزلت دوني فلم أجد منها عوضا الا أن أبلغ آخر هذه الصناعة فلا أحوج أحدا عرفني يوما أو عرفته إلى أن يقف بباب سلطان»(657) ثم يذكر ابن نديم أنه له عدة كتب ورسائل ,أشعار رأى منها نحو خمسمائة ورقة، ورأى من كتبه:

- كتاب الحرارات
- كتاب الصحيفة الكبير
- كتاب الصحيفة الصغير
- كتاب وصيته إلى ابنه في الصنعة

ترى الدكتورة يمنى الخولي أنه «ليس لأبحاث خالد الكيميائية قيمة معرفية أو إضافة علمية، لكن لشخصيته دوراً حضارياً كبيراً في الكيمياء العربية وعالمياً، الأولى لأنه فتح البوابة أما العرب في هذا العلم، وعالمياً لأنه رفع قدر الكيمياء بأن اشتغل بها أمير»(658) فخالد استخدم بعض الأقباط المتحدثين بالعربية مثل مريانوس، وشمعون، وإصطفان الإسكندري، وطلب إليهم نقل علوم الخيمياء إلى العربية، بغرض تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب(659). وكان هذا أول دخول للخيمياء. أما دخول الفلك فقد كان على يد الخليفة المنصور الذي كان ميّالاً إلى التنجيم لا يكاد يعمل عملاً إلا استشار المنجمين فيه، وهو أول خليفة قرب المنجمين وعمل بأحكام النجوم واقتدى به كل الذين خلفوه(660). «أمر المنصور بترجمة.. كتاب تتخذه العرب أصلاً في حركات الكواكب، فولّى ذلك محمد بن إبراهيم الفزاري وعمل منه كتاباً يسميه المنجمون السند الهند الكبير {Siddhanta}، وتفسير السند الهند باللغة الهندية الدهر الداهر وكان أهل ذلك الزمن أكبر من يعملون به إلى أيام الخليفة المأمون»(661). وبذلك تكون العلوم الإسلامية قامت ـ أول ما قامت ـ على ساقيين سحريتين، هما الخيمياء والفلك. مصداقاً لملاحظة ويل ديورنت: «ولئن بدأ السحر بالخرافة فإنه ينتهي بالعلوم«(662).

بعد مدة كانت مشية العلوم الإسلامية فيها عرجاء، دخلت «علوم أمة واحدة وهم اليونان خاصةً لكَلَفِ المأمون {في القرن الثالث

الهجري} بإخراجها من لغتهم واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين وبذل الأموال فيها (663)» ويبدو أن ذلك حدث بعد الزيارة التي قام بها المأمون «إلى حران وهو في طريقه إلى غزو أرض الروم، فاجتمع بأكابر رجال الحرانيين وعلى رأسهم قرة، جد سنان بن ثابت(664).»

إذن حتى هذا الدخول الثاني الكبير للعلوم في العصر العباسي كان منشأه الصابئة المنجمين أهل العلوم السحرية، ورثة الكلدان والمتأثرين بالحضارة الهيلينية، وقد ظل قسم كبير منهم على ديانته طوال العصرين العباسيين الأول والثاني. فاشتغلوا بترجمة تركة اليونان، ونقّحوا ما تطور وعيهم إلى حد تمييز خرافيته، وواصلوا الاعتقاد بعلمية ما لم يقفوا على زيفه، كأي معتقد علمي آخر، وظل أثرهم السحري حاضراً دائماً في العلوم العربية والإسلامية.

المنجمون الصابئة

كانت منطقة حران في الشام، ملتقى حضارة بابل وفارس واليونان، هي موطن الصابئة عبّاد الكواكب الذين شكّلوا الجسر الذي عبر عليه العلم اليوناني إلى العرب، وكان اهتمامهم منصباً على علم الفلك والتنجيم(665) وهم أول من ترجم الكتب الهرمسية من السريانية إلى العربية، وكانوا أشهر أتباعها ومروجيها في العالم العربي(666). وكان من أشهر منجميهم ثابت بن قرة، وهو منجم بلاط الخليفة المعتضد، كما تم تعيينه رئيس أطباء المقتدر. وابنه سنان الذي خدم القاهر والراضي، والحفيدان: ثابت وإبراهيم. وكانت هذه الأسرة الصابئية جميعها من النشطين في ميدان العلوم وضعاً وترجمةً وتعريباً(667) «كما اشتهر من الصابئة أسرة هلال، ومنهم هلال بن إبراهيم، وكان طبيباً، وابنه الأديب المشهور إبراهيم أبو إسحاق الصابئ، صاحب الرسائل، وكان بليغاً وله اليد الطُّولى في الرياضة والهندسة أحد المشهورين برصد الكواكب، والمتقدمين «البتَّاني» والهيئة. كما كان من الحرانيين في علم الهندسة، وصاحب الزيج المنسوب إليه. ومنهم أبو جعفر الخازن الرياضي، وابن وحشية المنسوب إليه الفلاحة النَّبطية»(668).

وقد بدأ اهتمام الخلفاء بالطب والفلك لغايات نفعية عملية، فالمنصور مثلاً احتاج الطب لمرضه، واحتاج التنجيم لمعرفة السعد والنحس، واستشار المنجمين في اختيار الوقت الذي يبني فيه بغداد، والأمين كان له طبيب اسمه جبرائل «وكان الأمين لا يأكل ولا يشرب إلا بإذنه»(669) ومن ذلك الحين صار الطب والتنجيم عمَلين رسميين، يتولّاهما رجال رسميون في الدولة كما قال أحمد أمين في كتاب «ضحى الإسلام» نقتبس مقالته هنا:

«ومن ذلك الحين صار الطب والتنجيم عمَلين رسميين يتولاهما رجال رسميون؛ فجورجيس بن جبريل بن بختيشوع الجنديسابوري صار طبيباً للمنصور، ثم لما تقدمت به السن عيّن المنصور مكانه تلميذه عيسى بن شهلانا. واتخذ نوبخت الفارسي منجماً له، فلما ضعف عيّن المنصور مكانه ابنه أبا سهل بن نوبخت. ولما تولى اتخذ المهدي طبيبه عيسى الصيدلاني الملقب بأبي قريش، واتخذ توفيل بن توما النصراني الرهاوي رئيساً لمنجميه. فلما تولى الرشيد اتخذ طبيبه بختيشوع بن جورجيس، ويوحنا بن ماسويه النصراني. ولما استخلف المأمون كثر في بلاطه الأطباء والمنجمون؛ فمن منجميه حبش الحاسب، وعبد اللّه بن سهل بن نوبخت، ومحمد بن موسى الخوارزمي، وما شاء اللّه اليهودي، ومن أطبائه سهل بن سابور، ويوحنا بن ماسويه، وجورجيس بن بختيسشوع، وعيسى بن الحكم، وزكريا الطيفوري، فلما آلت الخلافة للمعتصم كان طبيبه سلمويه، ثم يوحنا بن ماسويه»(670).

لذلك «كان علماء بني إسرائيل يسترون من العلوم علمين: علم النجوم وعلم الطب، فلا يعلمونهما أولادهم، لحاجة الملوك إليهما، لئلا يكونا سبباً في صحبة الملوك والدنو منهم فيضمحل دينهم» كما يقول الزمخشري(671). ويؤكد الأكفاني هذه الحقيقة أن «علم أحكام النجوم فإنه لم يكن يتعاطاه إلا العلماء به للملوك ونحوهم»(672) ثم يتحدث عن وجوب ستر الكيمياء. ويشير الغزالي أن هناك «من رام استمالة قلوب الرؤساء إلى الطب فوضعه على هيئة تقويم النجوم موضوعاً في الجداول والرقوم وسماه تقويم الصحة ليكون أُنسهم بذلك الجنس جاذباً لهم إلى المطالعة»(673).

2ـ السحر في قصور الخلفاء

يقول الخطيب الروماني شيشرون: «إن قيام العرافة فيما انتهى إليه بحثي وتفكيري تبرره دواعٍ سياسية وتدعو إليه الرغبة في أن يكون للحكومة دين تمكّن له في نفوس الناس»(674). وهذا تماماً ما انتهت إليه دراسة «ديمتري غوتاس» للعلوم العربية التي صدرت عام 1998، حيث عزا ظهور حركة الترجمة العربية إلى عاملين اثنين: العامل الأول هو الأيديولوجيا الفارسية التي ترى أن اليونان سرقوا علوم الفرس فترجمها الإسكندر الأكبر وأحرق أصولها الفارسية، وأن واجب الفرس استرجاعها منهم عبر الترجمة، والعامل الثاني هو الحاجة السياسية للخلفاء المسلمين إلى تعلّم المنطق للرد على المخالفين، وحاجتهم إلى المنجمين لتثبيت حكمهم من خلال النبوءات الفلكية(675).

كان الفرس يعتقدون أن كتاب الأڤستا أو الأبستاق (وهو كتاب الديانة الزرادشتية)، يحتوي علوم الأولين والآخرين، مثل اعتقاد المسلمين بالقرآن، لكن المفارقة العجيبة أن نتيجة هذا الاعتقاد كانت عكس ما حدث في الإسلام تماماً؛ ففي الوقت الذي هَجر المسلمون فيه علوم الطبيعة باعتبار أن لا حاجة لها؛ فهي موجودة في القرآن، فإن الفرس (وبالدافع نفسه!) توجّهوا إلى ترجمة العلوم اليونانية بكل قوة، باعتبارها علومهم المسروقة(676). من الواضح أن هذا التباين في النتيجة سببه إيمان الفرس بضياع أجزاء كتابهم الضخمة والبالغ عددها بزعمهم 12,000 مجلداً أغلفتها من جلد جاموس الماء، ومكتوبة بماء الذهب(677)، وهذه استعارة مباشرة لأسطورة هرمس المصري إله الحكمة الذي كتب 20,000 مجلد تحوي علم الأولين والآخرين. وبما أن هذه الكتب ليست في أيديهم بالطبع، ولم تكن في أيدي أحدٍ قط، سَهُل عليهم هذا الادعاء. في حين لم يتيسّر مثلهُ للمسلمين لأنهم حافظوا على كتابهم الوحيد، وحجم القرآن لا يُقارن بهذه المجلدات الأسطورية الضخمة، فضلاً عن محتواه الخالي من العلوم الطبيعية، فلم يجدوا بُداً من الاتجاه نحو التأويل المفرط. وحسب نظرية ديمتري غوتاس فإن الفرس حينما اندمجوا في الإمبراطورية الإسلامية، حافظوا على هذه الفكرة الأيديولوجية، ونفذوا مقتضاها من خلال الترجمة إلى اللغة العربية، والتقى هذا التوجه مع الرغبة السياسية للخلفاء وتقريب المنجمين، فشهدت بغداد حركة ترجمة غير مسبوقة. وحسب غوتاس، فإننا إذا استعرضنا كل ما بين أيدينا من روايات، وجدنا أن

التنجيم هو الحقل الذي كان الأكثر طلباً من الناحية العملية، حتى أصبح العلماء يرون في التنجيم «قمة العلوم»(678).

لقد حظي المنجمون وعلماء الفلك بمكانة خاصة في قصور الحكّام المسلمين منذ فترة مبكرة، وكانت هيبة الحاكم تتعاظم في نفوس الرعية بذلك، وأصبح المنجمّون موظفين رسميين في بلاط القصر، يعود إليهم الخليفة في كل صغيرة وكبيرة ويلتمس منهم معرفة الغيب ومدة الحكم، وما تخفيه الأيام من أخطار قد تتعرض لها البلاد أو مؤامرات يحيكها الخونة لإسقاط العرش أو كوارث طبيعية قادمة، ويستشيرهم عند التخطيط لبناء مدينة أو الخروج لمعركة إلى غير ذلك.

ابتدأ هذا التقليد مع الخليفة أبي جعفر المنصور وهو أول من قرّب المنجمين، وأمر بترجمة علوم الفلك والتنجيم، وكان يستدعيهم في كل مرة يتهدد الخلافة خطرٌ داهم، وقد استشار منجمه الخاص نَوبَخت في بناء بغداد مع عدد من المنجمين الذين شاركوا في اختيار موقع بغداد، كعمر بن الفرخان الطبري، وما شاء اللّه اليهودي، وابراهيم بن حبيب الفزاري صاحب أول اسطرلاب مسطح في الإسلام. وقد سُمّيت القاهرة بهذا الاسم نزولاً عند مشورة المنجمين كما يحكي المقريزي: «ويقال إن المريخ كان في الطالع عند ابتداء وضع أساس القاهرة، وهو قاهر الفلك، فسموها القاهرة»(679).

أما المأمون فكان لا يُقدِم على عمل سياسي أو عسكري مهم إلا بعد أخذ مشورة المنجمين. ومثله الخليفة المهدي الذي كان يثق كثيراً بمنجمه الخاص (توفيل بن توما)، ولا يكاد يخرج إلى مكان إلا بعد استشارته، وكان الملك «عضد الدولة» لا يقوم بعمل أو يستعد له إلا بعد أخذ الطالع واستشارة النجوم، وكان مجلسه لا يخلو من المنجمين(680).

لم يكن إغداق الخلفاء على العلماء واهتمامهم بالعلم والمعرفة إلا من باب ولعهم الشديد بمعرفة الغيب خوفاً على سلطانهم؛ فعدد لا يُستهان به من الكُتب المسماة بالأزياج والتقاويم والمؤلفات التي بقي منها قرابة 10,000 مخطوط موزعة حول مكتبات العالم اليوم(681)، وجهود تطوير صناعة الاسطرلاب وإنشاء المراصد

الفلكية، كلها جهود ما كانت في الغالب إلا لضبط عملية استخراج الطالع والكشف عن الغيب والأحكام النجومية للخلفاء العباسيين، وتدل على ذلك زخارف الاسطرلابات التي وصلتنا والكتب المذهبة والمزينة بعناية فائقة ما يدل على كونها متعلقات ملكية. وهناك قصيدة للشاعر «أبي الفتح كشاجم» الذي كان في عهد «عضد الدولة» يصف فيها الاسطرلاب بعبارات تصف استخداماته التنجيمية لمعرفة الغيب(682):

تنبيك عن طائح الأبراج هيئَتهُ

بالشمس طوراً، وطوراً بالمصابيح

مميّـز في قياسات الضلوع بهِ

بين المشائم منها والمناجيح

حتى ترى الغيب فيهِ وهو مغلق

الأبواب عمن سواه جدّ مفتوح

وكذلك في بيت شعر قاله الشاعر المنجم «أبو إسحاق الصابئ» عندما أهدى عضد الدولة زيجاً وقع نظره عليه، فقال(683):

أهديت محتفلا زيجا جداوله

مثل المكاييل يَسْتَوْفِي بهَا الْعُمر

فقس بِهِ الْفلك الدوار وأجركما

يجْرِي بِلَا أجل يخْشَى وينتظر

ولم يقتصر الاهتمام بالمنجمين على هرم السلطة، بل تعداهم إلى الملوك والسلاطين والأمراء والقضاة وحكّام الأقاليم التي استقلوا بها وأقاموا فيها نوعاً من الحكم الذاتي. وفي القائمة التالية، محاولة لجمع بعض الخلفاء الذين وردت أسماء منجميهم، جمعتها من كتاب (تاريخ التنجيم عند العرب، للدكتور يحيى شامي):

فمن منجمي الخليفة المنصور: نَوبَخت، والفزاري، ويعقوب بن طارق

ومن منجمي المأمون: يحيى بن أبي منصور (مجوسي اسلم على يديه وكان منجمه المفضل ونديمه الدائم)، علي بن عيسى، وخالد بن عبد الملك المروروذي، وابنه محمد، وابن الجهم المنطقي، وأبو سعيد الضرير، والجوهري، وابن كثير الفرغاني، وحبش (المعروف بالحاسب، واضع الزيج المأموني)، والفرغاني، والخوارزمي، وعبد اللّٰه بن سهل، ومحمد بن موسى، وسهل بن حبيب، وهارون بن علي وولده أبو الفتح، والأبح، وذوبان، وسهل بن بشر، وسند بن علي (يهودي أسلم على يديه وجعله رئيس فلكييه وحاسبيه).

ومن منجمي هارون الرشيد: الأبح، والطبري، وكان لابنه الخليفة الأمين أيضاً منجمون.

ومن منجمي المقتدر: ابن محفوظ، وقسطا بن لوقا، وثابت بن قرة (الصابئي).

ومن منجمي الواثق: الحسن بن سهل بن نَوبَخت، وعلي بن يحيى.

ومن منجي بني بويه: عبد الرحمن الصوفي، وابن الأعلم، وأبو الوفاء البوزجاني، وعمر بن محمد المروروذي، وأبو حامد الصاغاني، وأبو حنيفة الدينوري، والكوهي، والخجندي.

ومن منجمي المهدي: ثيوفيلوس أو تيوفيل الرهاوي، وكان رئيس منجمي الخليفة.

ومن منجمي المكتفي بالله: اسحاق بن حنين.

ومن منجمي محمد بن طغج الأخشيدي: ابن قلندي (الصابئي).

ومن منجمي سيف الدولة: أيضاً ابن قلندي، والرقي.

ومن منجمي عضد الدولة: جعفر بن المكتفي بالله، وإبراهيم بن هلال هلال (الصابئ)(684)، وابن الأعلم، وغلام زحل، وعبد الرحمن الصوفي، وكان عضد الدولة يقول مفتخراً: «أنا غلام أَبِي عَلِيّ النحوي الفسوي فِي النحو، وغلام أَبِي الْحُسَيْن الرَّازِيّ الصوفي فِي النجوم»(685).

ومن منجمي المستظهر: ابن عيسون.

ومن منجمي المتوكل: الصيمريان: أبو العباس، وأبو العنبس، بالإضافة إلى علي بن يحيى.

ومن منجمي المعتز: أبو بكر الخولاني، وأبو معشر البلخي (العالم الكبير، وصاحب الأعاجيب الكثيرة في كتب التراث، عيّنه المعتز رئيساً للمنجمين، وكان مقرباً من الخليفتين المعتمد والموفق أيضاً).

ومن منجمي معز الدولة: غلام أبي نافع (وكان منه بمنزلة وزير).

ومنجمو المعتضد: كثيرون، كانوا يتلقون أرزاقهم في عداد سبعة عشر صنفاً.

حتى عندما نجد تشكيكاً في التنجيم (من غير الفقهاء)، فإن ذلك غالباً ما يكون تزلفاً للخلفاء حين لا تأتي توجيهات المنجمين على هواهم، ومن ذلك قول أبي تمام (بعد) أن انتصر الخليفة المعتصم على البيزنطيين في معركة عمورية عام 223 هـ، حيث إن المنجمين منعوه من الخروج في ذلك الوقت وقالوا له «إنّ الطالع نحس، فقال لهم: هو نحس عليهم لا علينا» فانتصر، ثم أنشد أبو تمام قصيدته المعروفة التي يشكك فيها في التنجيم(686):

السَّيْفُ أَصْدَقُ إِنْبَاءً مِنَ الكُتُبِ

في حدهِ الحدُّ بينَ الجدِّ واللَّعبِ

والعِلْمُ في شُهُبِ الأَرْمَاحِ لاَمِعَة

بَيْنَ الخَمِيسَيْنِ لا في السَّبْعَة الشُّهُبِ

أَيْنَ الروايَةُ بَلْ أَيْنَ النَّجُومُ وَمَا

صَاغُوه مِنْ زُخْرُفٍ فيها ومنْ كَذِبِ

إلى آخر القصيدة...

وموقف مشابه حدث مع علي بن يحيى بن تمام، سلطان المهدية بالمغرب عام 511 هـ، إذ تنبأ المنجمون بموته، إذا مر عشرة من رمضان، لكن (بعد) أن مرّ الموعد الذي حددوه، وصادف أنه انتصر في معركة، استغل الشاعر عبد الجبار بن حمديس هذه المناسبة لتهنئته وللرد على المنجمين وتسفيه علمهم(687):

في سيفك الإسلام عادية الكُفر

وَصُلْتَ على العادينَ بالعزّ والنصر

وأصبح قولُ المبطلين مكذَّباً

ومدّ لكَ الرحمنُ في أمدِ العُمرِ

وأينَ الذي حَدّ المنجِّمُ كَوْنَهُ

إذا مرّ للصوّامِ عشرُ منَ الشهر

وما قرعَ الأسماعَ بالخبر الذي

أبى اللهُ إلا أنْ يكذَّبَ بالخبر

إلى آخر القصيدة...

حتى بيت الشعر المعروف في ذم النجوم والقائل:

يدبر بالنجوم وليس يدري

ورب النجم يفعل ما يشاء

تشفّ ملابساته الغرائبية عن الغرض الوعظي من وضعه. وقصته هي أن جعفر بن يحيى بن خالد بن برمك أراد الركوب إلى دار هارون من داره على شاطئ دجلة، فأخذ الاسطرلاب، فمر ملاح

على سفينة فسمع البيتين السابقين منه، فاعتبرها إشارة من القدر «فضرب بالاسطرلاب الأرض، فكسره وركب»(688).

3 ـ السحر كأداة صراع مذهبي/سياسي

كان استخدام العلوم والعلماء أحد أبرز وسائل الصراع السياسي في التاريخ الإسلامي؛ فتم استغلال علم التاريخ لوضع الأخبار الملفقة، واستغل الشعر للمدح والذم، واللغة والنحو لتفضيل مذهب بلاد على بلاد، والفقه والحديث لوضع الأحاديث والتشريعات ذات الدلالات السياسية والمذهبية، واستغل علم الفلك والتنجيم لادعاء تكهنات سياسية مما سنعرض بعضه هنا، ويرى أحمد أمين أن هذا هو السبب الذي دفع خلفاء بني العباس إلى التشجيع على الفلك، ومنه إلى بقية العلوم(689).

من أمثلة هذا التوظيف السياسي للتنجيم ما قاله الفلكي «ما شاء اللّه» اليهودي الذي عاصر الخليفة المنصور (المؤسس الحقيقي للدولة العباسية وباني بغداد) وكان مقرباً منه، بأن النجوم تقول إن المُلك ينتقل من الفرس إلى العرب:

«ويستمر أيضاً قران زحل والمشتري فيها حسب ما جرى في أيام القوس عند انتقال القرانات من مثلثة الجوزاء إلى مثلثة العقرب، ولم يكن بين المرين مناسبة ولا ممازجة، فدل على ذهاب دولة فارس وظهور دولة العرب...»(690).

شاهد آخر للاستغلال السياسي لعلم النجوم نلمحه في كلام الشيخ المفيد أحد أبرز علماء الشيعة في القرن الرابع الهجري، حين استنتج أن النجوم تدل على خروج «الخوارج» من مناطق محددة بالاسم كالأكراد ذات الأغلبية السنية، واستخدم لغة فيها قدح وقذف للنساء «وأولاد الحرام»:

«وإذا اجتمع زحل والمشتري في برج واحد، تغيّرت الدنيا في سائر الأحوال، وتتغير أمور الناس، وتخرج الخوارج من النواحي كلها وخاصة من جيلان ومن الديالم والأكراد، ويقتلون الناس قتالاً شديداً ويشتد الأمر عليهم من الخوف والحزن ويرتفع السفلة شأنهم، وتغير طبائع الناس كلهم، ويذهب عنهم الحياء والإنسانية ويطمع كل واحد في آخره، وتزيد فيهم كثرة الفساد خاصة في

النساء وإسقاط الوالدات أولاد الحرام، وإهراق الدماء، والقتل، والجوع»(691).

«استخدم المؤرخون المسلمون في كتبهم أيضاً الأحكام التاريخية التي كانت نتيجة الأهواء السياسية بصورة واضحة؛ فقد وصف بعض الأمويين بالفساد والعجز، ووصف بعض العباسيين بشدة التقوى»(692).

وبالطبع لم تقف المعارضة السياسية مكتوفة الأيدي بإزاء هذا الاستغلال لعلم النجوم وتوظيفه ضدها، فقامت هي الأخرى بمحاولة توظيفه، فتذكر المصادر قصة منجم لُقّب بالخارجي، لأنه اشتغل في النجامة في مصر وزعم أنه سيكون ملكاً، فخرج إلى صعيد مصر سنة 398 هـ، وذلك في أيام العزيز بالله، داعياً إلى المهدي، ومعه 330 مناصراً، ولكن سرعان ما ألقي القبض عليه فسجن وأعدم(693).

وعندما لم تجد المعارضة نفعاً في هذا المسلك، انتقلت إلى طريقة أسهل وأكثر أمناً، وهي إنكار علم النجوم برمته، أو التشكيك فيه على الأقل.

حاولت السلطة السياسية (وهي حينئذ الأمويون والعباسيون) الإحاطة بهذه الدعوات، فوضعوا أحاديث من قبيل: «أربع لا تكلم فيهن: علي، وعثمان، والقدر، والنجوم»(694) وحديث «إذا ذكر القدر فأمسكوا، وإذا ذكرت النجوم فأمسكوا، وإذا ذكر أصحابي فأمسكوا»(695) لكن يبدو أن الشيعة (المعارضة) أوّلوا الحديث بمعنى أمسكوا عن تعلم النجوم لأنه باطل، فقام هارون الرشيد باستدعاء موسى بن جعفر (الإمام السابع عند الشيعة الاثني عشرية) محاولاً تصحيح التأويل بالشكل الذي يرتضيه، أي تصحيح علم النجوم، وقال له: «إن الناس ينسبونكم يا بني فاطمة إلى علم النجوم، وإن معرفتكم بها معرفة جيدة، وفقهاء العامة يقولون: إن رسول اللهّ قال: إذا ذكرني أصحابي فاسكتوا، وإذا ذكروا القدر فاسكتوا، وإذا ذكروا النجوم فاسكتوا وأمير المؤمنين كان أعلم الخلائق بعلم النجوم وأولاده وذريته الذين يقول الشيعة بإمامتهم كانوا عارفين بها». فجاءه الرد الحاسم من الإمام الكاظم: «هذا حديث ضعيف، وإسناده مطعون فيه»(696).

رفض المعارضة السياسية لعلم النجوم

تمثلت المعارضة السياسية في التاريخ الإسلامي على الدوام في فرقة الشيعة، شيعة الحسين بن علي المقتول، حفيد الرسول، مطالبين السلطة المتغلبة (الأمويين ثم العباسيين) بحقهم في الحكم دون جدوى، وتم اضطهادهم والتنكيل بهم، مما اضطرهم لتشكيل الجماعات السرية وتداول الأفكار المشفرة، وتكوين الفرق الباطنية. وكان من أسلوب المعارضة الباردة هذا إنكارهم لعلم النجوم، وكان أبو العنبس الصيمري يشكك في النجوم بأسباب سياسية(697). فلذلك كان «القول بأحكام النجوم عن طريق ربط الحركات النفسانية والطبيعية بالحركات الفلكية، والاتصالات الكواكبية، حرام نصاً وفتوى، وذلك عند جميع علماء الشيعة بلا استثناء»(698) ونجد شواهد ذلك كثيرة في كتب الشيعة منذ فترة مبكرة.

يذكر المجلسي رواية «عن عبد الرحمن بن سيابة، قال: قلت لأبي عبد اللهّ عليه السلام: جعلت فداك، إن الناس يقولون إن النجوم لا يحل النظر فيها، وهو يعجبني، فإن كانت تضر بديني فلا حاجة لي في شيء يضر بديني، وإن كانت لا تضر بديني فوالله إني لأشتهيها وأشتهي النظر فيها. فقال: ليس كما يقولون لا تضر بدينك. ثم قال: إنكم تنظرون في شيء منها كثيره لا يُدرك، وقليله لا يُنتفع به»(699) ويرد كذلك في الكتاب نفسه أن أحدهم يسأل الحسين بن علي: «إني قد ابتليت بهذا العلم، فأريد الحاجة، فإذا نظرت إلى الطالع ورأيت الطالع الشر جلست ولم أذهب فيها، وإذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة، فقال لي: تقضي؟ قلت: نعم، قال: أحرق كتبك»(700).

وفي مناظرة بين أحد الزنادقة مع أبي عبد اللهّ (جعفر الصادق)، يسأله الزنديق: «فما تقول في علم النجوم؟ قال: هو علم قلت منافعه، وكثرت مضراته، لأنه لا يدفع به المقدور، ولا يتقى به المحذور، إن خبر المنجم بالبلاء لم ينجه التحرز من القضاء، وإن أخبر هو بخير لم يستطع تعجيله، وإن حدث به سوء لم يمكنه صرفه، والمنجم يضاد اللهّ في علمه، بزعمه أن يرد قضاء اللهّ عن خلقه...»(701).

وفي كتاب «نهج البلاغة» المنسوب إلى الإمام علي، نجده يخطب في الناس قائلاً: «أيها الناس إياكم وتعلم النجوم إلا ما يهتدى به في بر أو بحر، فإنها تدعو إلى الكهانة والمنجم كالكاهن والكاهن كالساحر»(702). وهذه الخطبة لها أصل في حكاية عن ابن عباس(703): لما انصرف عليٌّ من الكوفة لقتال الخوارج بالنَّهروان، وكان معه مُسافرُ بنُ عَوفٍ بن الأحمر، وكان يَنظرُ في النجوم، فقال: «يا أمير المؤمنين، لا تَسِرْ في هذه الساعة، فإنك إن سِرتَ فيها، أصابك وأصحابَك بلاء وشدة، وسِرْ في الساعة الثانية، فإنك تظفر بما تطلب». فقال علي: «اللهّ لا إله إلا هو، وعلى اللهّ فليتوكل المؤمنون... سمعت رسول اللهّ يقول (من صدق منجماً بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد)، ثم قال: ما كان لمحمد منجم، ولا للخلفاء بعده». وهنا نلاحظ الإشارة السياسية بالتذكير أن الخلفاء الراشدين لم يكن لهم منجمون كما يفعل الأمويون. حتى إنه في قصة أخرى مشابهة يمنعه أحد المنجمين من القتال لأن القمر في العقرب، فرد عليه متهكماً «قمرنا أم قمرهم؟»(704).

ثم يوجه الخطاب إلى المنجم: «يا ابن الأحمر، نخالفك ونسير في هذه الساعة التي نَهيتَ عنها. ثم أقبل على الناس، وقال: إياكم وتعلّم النجوم، إلا بما تهتدون به في ظلمات البر والبحر. يا ابن الأحمر، لئن بلغني بعدها أنك تنظر في النجوم، لأجلدنك جلد المفتري، ولأخلِّدنك الحبس ما بقيت» وهنا التهديد بالعقاب بالجلد والوعيد أمام الناس، هو من قبيل عقاب الخائن وتهديد من تسوّل له نفسه الميل إلى ممارسات الأعداء الأمويين؛ أكثر من كونه تهديداً من ممارسة السحر كمعصية دينية فردية.

يبدو أن مواقف الإمام علي من جواسيس المنجمين المثبطين لعزيمته كثيرة، منها ما رواه المجلسي في التراث الشيعي:

«استقبل أمير المؤمنين عليه السلام دهقان من دهاقين الفرس فقال له بعد التهنئة: يا أمير المؤمنين! تناحست النجوم الطالعات وتناحست السعود بالنحوس، وإذا كان مثل هذا اليوم وجب على الحكيم الاختفاء ويومك هذا يوم صعب قد انقلب فيه كوكبان، وانقدحت من برجك النيران، وليست الحرب لك بمكان» فقال له علي بسخرية:

«ويحك يا دهقان المنبئ بالآثار، المحذر من الأقدار»، ثم بدأ بسؤاله عدة أسئلة تهكمية إلى أن قال: «أكنت عالماً بهذا؟ قال: لا يا أمير المؤمنين، فقال: البارحة سعد سبعون ألف عالم، وولد في كل عالم سبعون ألفاً، والليلة يموت مثلهم وهذا منهم، وأومأ بيده إلى سعد بن مسعدة الحارثي، وكان جاسوساً للخوارج في عسكر أمير المؤمنين»(705).

ويعرض الدكتور يحيى شامي عدة روايات مشابهة يعلق في نهايتها بقوله: «وقد يُستفاد من هذه الرواية أن علياً لم ينكر علم النجوم في الأصل، لكن علم ذلك غير متيسر إلا لقلة من الذين يتقنونه ويقفون على أسراره»(706) ويبدو أن تلك الاعتراضات من جهة الإمام علي ليست إلا من قبيل رفضه لنتائج المنجمين التي تثبط من عزيمته السياسية خاصة مع تقريب أعدائه الأمويين للمنجمين من حولهم والاعتماد عليهم في بث الشائعات ضده.

ورواية أخرى ينقلها الدينوري: «خرج ابن عامر إلى المدينة فإذا هو في طريقه بنعامات خمس، فقال لأصحابه: قولوا في هذه. فقال بشر بن حسان: بلغني أن رسول اللهّ ﷺ قال: «لا عدوى ولا طيرة» ومن علم شيئاً فليقله ولكني أقول: فتنة خمس سنين»(707).
«وروي أن سفيان الثوري لقي مَا شاء اللهّ فقال لَهُ أنت تخاف زحل وأنا أخلف زحل وأنت ترجو المشتري وأنا أرجو رب المشتري وأنت تغدو بالاستشارة وأنا أغدو بالاستخارة فكم بيننا فقال مَا شاء اللهّ كثير مَا بيننا حالك أرجى وأمرك أنجح وأحجى»(708). وقال ليث بن مظفر نصر بن سيار (جده نصر بن سيار والي خراسان)، وكان من أتباع الإمام علي: «ما تركت شيئاً من فنون العلم إلا نظرت فيه إلا هذا الفن وما عجزت إلا أني رأيت العلماء يكرهونه، يعني النجوم»(709).

ويبدو أن هذا النوع من الروايات السياسية قد ذاعت وشاعت بين الناس حتى تسربت إلى كتب السنة، فنجد القرطبي يروي حديثاً يقول: «أخاف على أمتي بعدي ثلاثاً: حيف الأئمة (الأمويين والعباسيين)، وإيمان بالنجوم (الصابئة المُقربون منهم)، وتكذيب بالقدر (المعتزلة)»(710). وفي مسند أحمد يخاطب الرسول علياً بن أبي طالب مباشرةً: «يا علي، أسبغ الوضوء، وإن شق عليك، ولا تأكل الصدقة، ولا تُنْزِ الحمير على الخيل، ولا تجالس أصحاب

النجوم»(711). وفي مسند البزّار رواية أخرى للحديث أن رجلاً سأل الرسول: متى الساعة؟ فقال: «ذلك عند حيف الأئمة، وتصديق بالنجوم، وتكذيب بالقدر، وحين تتخذ الإمامة مغنماً، والصدقة مغرماً والفاحشة زيادة، فعند ذلك هلك قومك» واللافت أن المصنّف بعد إيراد الحديث مباشرة يذكر ملاحظة عن الراوي أنه: «فيه شيعية شديدة»(712).

إلا أن الشيعة عادوا في قرون متأخرة للاهتمام بالتنجيم فنبغ منهم في القرن الرابع الهجري، أبو النضر محمد بن مسعود العياشي فقيه الشيعة الإمامية، وله مئات الكتب والرسائل(713).

4 ـ الغرائبية في قصص المنجمين

من الواضح أن المنجمين هم أكثر المساهمين في خلق هذه الحكايات العجائبية. وليس مستغرباً أن تشيع وتنتشر هذه الحكايات في بيئة هي ذاتها التي أخرجت ألف ليلة وليلة وحكايا السحر وغرائب القصص مما تمتلئ به ذاكرة الشرق الشعبية والأدبية. وقد كان هذا الفن منتشراً كوسيلة رزق يتبعها البعض كمهنة يسترزق بها من إثارة عجب العامة على الطرقات أو لتسلية الملوك في القصور الذين كانوا يقربون القاص ويكرمونهم على قدر ما يعجبون بحكاياته العجيبة والطريفة. وتناول أبو العلاء المعري بنقده اللاذع هذا الأسلوب في الاسترزاق بالحيلة باستغلال العلوم، وخاصة الطب والتنجيم(714):

إن الطبيب وذا التنجيم ما فتئتا

مشهَّرَينِ بتقويم وكُنّاش

يُعلّلانِ وفي التعليل مأربة

ويستميلان قلب المترف النَاشِي

وقال أيضاً في المعنى نفسه(715):

أوقدت ناراً بافتكارك أظهرت

نهجاً وأنت على سناها عاش

متكهّنٌ ومنجّمٌ ومعزّمٌ

وجميع ذاك تحيّلٌ لمعاش

وقال أيضاً:

سألَتْ منجمَها عن الطفلِ الذي

في المهدِ كم هو عائشٌ من دهرهِ

فأجابها: مائةً ليأخذَ درهماً

وأتى الحِمامُ وليدَها في شَهْرهِ

من هذه القصص ما يرويه التوحيدي عن «منجم يُعرَف بأبي علقمة البستي فقال يوماً من الأيام: غداً يجيء المطر وإن لم يجئ المطر ماتت أمي، فلما كان الغد لم يجئ المطر فدخل فخنق أمه»(716) وقصة امرأة افتقدت خاتماً من الياقوت، فتوجهت إلى الفلكي الشهير أبي معشر، فقام بعملياته الحسابية وقال: «الخاتم اللّه عز وجل أخذه» فتعجّبت منه، لكن عندما عادت بيتها تبحث عنه وجدته بين ورق أحد المصاحف، ففهمت مغزى عبارته(717). ومثل هذه القصة أخرى عن أحد الرؤساء فقد مشربة (إناء) من فضة، فوجّه إلى ابن خامان المنجم، فقال له: المشربة سرقت نفسها، فضحك منه، ثم عثر عليها عند جارية اسمها «فضة»(718).

ويذكر ابن طاؤوس أن يحيى بن خالد البرمكي (كاتب هارون الرشيد) كان عارفاً بالنجوم فقال لإسماعيل بن صبيح: «ادن مني الدواة فأدنيتها فكتب كلمات يسيرة في رقعة وضمها ودفعها إلي وقال لتكن عندك فإذا دخلت سنة سبع وثمانين ومائة ومضى المحرم فانظر فيها فلما كان في صفر الذي أوقع الرشيد بهم فيه نظرت في الرقعة فكان في الوقت الأمر الذي ذكر»(719).

«ومن إصاباته أيضاً ما حكم به على نفسه. وذلك أن المأمون طالب والدة الفضل بما خلفه، فحملت إليه سكة مختومة مقفلة، ففتح قفلها فإذا صندوق صغير مختوم، فإذا فيه درج، وفي الدرج رقعة حرير مكتوب فيها: بسم اللّه الرحمن الرحيم، هذا ما قضى الفضل بن سهل على نفسه، قضى أنه يعيش ثمان وأربعين سنة، ثم يقتل بين

ماء ونار، فعاش هذه المدة ثم قتله غالب «خال المأمون» في حمّام»(720).

«ومن لطائف المنقول ما حكي عن أبي معشر البلخي المنجم... أنه كان متصلاً بخدمة بعض الملوك وأن ذاك الملك طلب رجلاً من أتباعه وأكابر دولته ليعاقبه بسبب جريمة صدرت منه فاستخفى وعلم أن أبا معشر يدل عليه بالطريقة التي يستخرج بها الخبايا والأشياء الكامنة فأراد أن يعمل شيئاً حتى لا يهتدي إليه ويبعد عنه حديثه فأخذ طستا وجعل فيه دماً وجعل في الدم هاون ذهب وقعد على الهاون أياماً وتطلبه الملك وبالغ في الطلب فلما عجز عنه أحضر أبا معشر وطلب إظهاره فعمل المسألة التي يستخرج بها وسكت زماناً حائراً فقال له الملك ما سبب سكوتك وحيرتك فقال أرى شيئاً عجيباً فقال وما هو قال أرى الرجل المطلوب على جبل من ذهب والجبل في بحر من دم ولا أعلم في العالم موضعاً على هذه الصفة فقال ألا أعد نظرك ففعل ثم قال ما أرى له إلا ما ذكرت هذا شيء ما وقع لي مثله فلما أيس الملك من تحصيله نادى في البلد بالأمان للرجل ولمن أخفاه فلما اطمأن الرجل ظهر وحضر بين يدي الملك فسأله عن الموضع الذي كان فيه فأخبره بما اعتمد عليه فأعجبه حسن احتياله في إخفاء نفسه ولطافة أبي معشر المنجم في استخراجه وله غير ذلك من الإصابات»(721).

ومن هذه القصص أن أحد الحكام أراد اختبار جماعة منجمين، فأحضر لهم بقرة حاملاً وطلب منهم وصف جنينها، فقال أبو معشر هو «أسود في جبهته بياض. وقال الآخر: أسود وفي ذنبه بياض. فأحضروا البقرة، فذبحت، وشق بطنها، وأخرج منها ثور صغير أسود، أبيض طرف الذنب، وقد التفّ ذنبه، فصار على جبهته»(722) مصداقاً لهم جميعاً.

ويبدو أن معظم هذه الطرائف تُنسب لأبي معشر، منها أن الأمير «الموفّق بالله» أحضره مع منجم آخر «فقال لهما: معي خبيء، فما هو؟ فقال أحدهما، بعد أن أخذ الطالع، وعمل الزايرجه، وفكّر طويلاً، وقال: هو شيء من الفاكهة. وقال أبو معشر: هو شيء من الحيوان. فقال الموفق للآخر: أحسنت، وقال لأبي معشر: أخطأت، ورمى من يده تفاحة. وأبو معشر قائم، فتحيّر، وعاود النظر في الزايرجه، ساعة، ثم عدا يسعى نحو التفاحة، حتى أخذها،

فكسرها، ثم قال: اللهّ أكبر، وقدّمها إلى الموفّق فإذا هي تنغش بالدود»(723).

معرفة موعد الموت

بالرغم من تشديد الإسلام على استحالة معرفة موعد موت الإنسان، وأن ذلك من علم الغيب الذي اختص اللهّ به نفسه، فإن قصص المنجمين الشعبية تحفل بالكثير من هذه الدعوات، نلاحظ أن المشترك في كل هذه القصص، وفي أي قصة عن القدر في التراث الإسلامي هو أنها تعتبر قدر اللهّ متمثلاً في النتيجة النهائية، وليس في سلسلة الأحداث المفضية إلى هذه النتيجة. وكأن هذه الأحداث الأخرى ليست من قدر الله! ومهمة القدر تقتصر في التحايل على سلسلة الأسباب نحو تحقيق النتيجة فحسب، مهما تغيّرت أو تبدلت شروطها.

ومن هذا النوع من القصص قصة جارية تدعى بوران بنت الحسن بن سهل:

«كانت بوران بالمنزلة العليا بأصناف العلوم لا سيما في علم النجوم فإنها برعت في درايته وبلغت أقصى غايته وكانت ترفع الاسطرلاب كل وقت وتنظر إلى مولد المعتصم فعثرت يوماً يقطع عليه سببه الخشب فقالت لوالدها الحسن انصرف إلى أمير المؤمنين وعرفه أن الجارية فلانة قد نظرت إلى المولد ورفعت الاسطرلاب فدل الحساب واللهّ أعلم على أن قطعاً يلحق أمير المؤمنين بالخشب في الساعة الفلانية من يوم عينته فقال لها الحسن يا قرة العين وسيدة الحرائر إن أمير المؤمنين قد تغيّر علينا وربما أصغى إلى شيء بغير ما تقتضيه المشورة والنصيحة قالت يا أبتي وما عليك من نصيحة إمامك لأنه خطر بروح لا عوض لها فإن قبلها وإلا فقد أديت المفروض عليك فجاء الحسن إلى المعتصم وأخبره بما قالت ابنته بوران فقال المعتصم للحسن أحسن اللهّ جزاءك وجزاء ابنتك انصرف إليها وخصها عني بالسلام وسلها ثانياً واحضر عندي في اليوم الذي عينته ولازمني حتى ينصرم اليوم ويذهب فلست أشاركك في هذه المشورة والتدبير بأحد من البشر قال فلما كان صباح ذلك اليوم دخل عليه الحسن فأمر المعتصم كل من كان في المجلس بالخروج وخلا به فأشار عليه أن ينتقل من المجلس السقفي

إلى مجلس أزجي لا يوجد فيه وزن درهم واحد من الخشب وما زال الحسن يحدثه والمعتصم يمازحه وينشطه حتى أظهر النهار وضربت نوبة الصلاة فقام المعتصم ليتوضأ فقال الحسن له لا يخرج أمير المؤمنين من هذا الموضع وليكن الوضوء والصلاة وما يريده فيه حتى ينصرم الوقت فجاء خادم ومعه المشط والمسواك فقال الحسن للخادم امتشط بالمشط واستك بالمسواك فقال وكيف أتناول آلة أمير المؤمنين فقال المعتصم ويلك امتثل قول الحسن ولا تخالفه ففعل فسقطت ثناياه وانتفخ دماغه وخر مغشياً عليه ورفع ميتاً»(724).

«وقُرِئ في مذاكرات أبي معشر قال: حضرت وشيلمة والزيادي والهاشمي والشابشتي عند الموفق، وكان الزيادي أستاذ زمانه في النجوم، فأضمر الموفق ضميراً، فقال الزيادي: أضمر الأمير رئاسة وسلطاناً، فقال: كذبت، وقال شيلمة: أضمر الأمير عقد أمر جليل رفيع، فقال: كذبت، فقال الهاشمي: لست أعرف غير ما قالا، الرأس في وسط السماء، وصاحب الطالع ناظر إليه، والكواكب ساقطة، فقال له: وأنت أيضاً كذبت، ثم قال لي: هات ما عندك يا شابشتي، فقلت: أضمر الأمير اللّه عز وجل، فقال: أحسنت والله، ويلك، أنى لك هذا؟ قلت: الرأس يرى فعله ولا يرى نفسه، وكان في أرفع درجة في الفلك في الضمير، ولم أعرف له مثلاً إلا اللّه عز وجل، لأن اللّه تعالى يرى فعله ولا يرى هو، وهو فوق كل رفعة سلطان ليس فوقه ـ جل ربنا وعز»(725).

من الروايات الأسطورية التي تظهر الاحتيال على القدر لتحقيق المنافع، كما تبرر رفض التنجيم، رواية وردت بصياغات مختلفة في التراث الشيعي عن أحدهم يسأل علي بن أبي طالب

«هل كان للنجوم أصل؟ قال: نعم نبي من الأنبياء قال له قومه لا نؤمن لك حتى تعلمنا بدء الخلق وآجالها فأوحى اللّه عز وجل إلى غمامة فأمطرتهم واستنقع ما حول الجبل ماء صافياً ثم أوحى اللّه عز وجل إلى الشمس والقمر والنجوم أن تجري في ذلك الماء ثم أوحى تعالى إلى ذلك النبي أن يرتقي هو وقومه على ذلك الجبل فارتقوا وأقاموا على الماء حتى عرفوا بدء الخلق وآجالهم بمجاري الشمس والقمر والنجوم وساعات الليل والنهار فكان أحدهم يعرف متى يمرض ومتى يموت ومن الذي يولد له ومن الذي لا يولد له فبقوا

كذلك برهة من دهرهم ثم إن داود قاتلهم على الكفر فأخرجوهم إلى داود في القتال من لم يحضر أجله وأخروا من حضر أجله في بيوتهم فكان يقتل من أصحاب داود ولا يقتل من هؤلاء أحد فقال داود ربي أقاتل على طاعتك ويقاتل هؤلاء على معصيتك فيقتل أصحابي ولا يقتل من هؤلاء أحد فأوحى اللهّ عز وجل إليه أني كنت علمتهم بدء الخلق وآجاله وإنما أخرجوا إليك من لم يحضر أجله ومن حضر أجله خلفوه في بيوتهم فمن ثم يقتل من أصحابك ولا يقتل منهم أحد فقال داود يا رب على ماذا علمتهم قال على مجاري الشمس والقمر والنجوم وساعات الليل والنهار فدعا اللهّ عز وجل فحبس الشمس عليهم فزاد الوقت واختلط الليل بالنهار فاختلط حسابهم قال علي فمن ثم كره النظر في علم النجوم»(726).

وروى ابن طاووس في الكتاب نفسه رواية أخرى للأسطورة نفسها لكنها تدور حول «يوشع بن نون حين انتهى إلى البلقاء... فجعلوا يخرجون يقاتلونه فلا يقتل منهم رجل فسأل يوشع عن ذلك فقيل له إن في مدينته امرأة منجمة تستقبل الشمس ببرجها ثم تحسب فتعرض عليها الخيل فلا تُخرج يومئذ رجلاً حضر أجله فصلى يوشع ركعتين ودعا ربه أن يؤخر الشمس فاضطرب عليها الحساب»(727).

ومن القصص الطريفة أيضاً ما حكاه الماهني «مررت بمنجم قد صُلِب فقلت له: هل رأيت هذا في نجمك وحكمك؟ قال: قد كنت أرى لنفسي رفعة، ولكن لم أعلم أنها فوق خشبة!»(728) وقصة رجل قالت له امرأة إنك تموت إلى سبعة أيام، فدفن في اليوم السابع(729).

وقد جمع الدكتور يحيى شامي كثيراً من هذه القصص في دراسته المميزة(730)، فأورد إصابة نوبخت في حكمه بتولي المنصور الخلافة، وإصابة الحارث المنجم في هلاك إبراهيم ومحمد ابني عبد اللهّ بن الحسن، وإصابة المنجمين بهلاك الرشيد بسناباذ، وإصابة «ما شاء اللهّ» المنجم بموت المهدي، وإصابة المنجم الهندي بنصر المأمون على يدي طاهر بن الحسين، وإصابة المنجم للمعتصم بالخلافة ووصفه لوزرائه تحديداً، وإصابة علي بن يحيى بموت المتوكل في أيام معدودات، وإصابة أبي معشر بتولي المعتز للخلافة وإصابته أيضاً بنكبة الوزير ابن الفرات، وإصابة اسحاق

بن حنين بخلافة المقتدر بعد أخيه، وإصابة ابن عيسون بقدوم طوفان، وإصابة المنجم للقاسم بن عبيد اللّٰه بتولي الوزارة، وإصابة الوزير ابن سهل نفسه ومعرفته موعد وفاته، وإصابة عبد اللّٰه بن طاهر بتحديد موعد موته، وإصابة غلام زحل بموت أبي يوسف البريدي وإصابة المنجمين بموت القاضي ابن أحمد، وإصابة صاحب الزيج الحاكمي بيوم وفاته وموعد حدوث الطوفان بداره... وغيرها من الإصابات الواردة في كتب السير والتاريخ الإسلامي.

وهذا التحليل لقصص المنجمين في التراث الإسلامي يصلُح لدراسة أدبية نقترحها لأهل الاختصاص، وتخرج عن اهتمامنا في الوقت الحالي...

(649) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 3/ 56، 57.

(650) جامع بيان العلم وفصله، ص 352.

(651) تفسير القرطبي، 19/ 28.

(652) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، 5/2014.

(653) القنوجي، أبجد العلوم، ص 734.

(654) «لجاحظ، البيان والتبيين، (بيروت: دار الهلال) 1/267.

(655) الزمخشري، ربيع الأبرار، 1/101.

(656) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي 3/ 150.

(657) الفهرست ص 434.

(658) يمنى الخولي، بحوث في تاريخ العلوم عند العرب، ص 65.

(659) الثقافة الإسلامية، الدكتور محمد قبال فرحات والدكتور عواد الخلف، (دار البشائر الإسلامية)، نشأة الكيمياء عند المسلمين.

(660) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 3/ 152.

(661) القفطي، أخبار العلماء، ص 205؛ والحقيقة أن لأبو جعفر المنصر دور حتى في العلوم الدينية، فأول كتاب سيرة (سيرة ابن اسحاق) إنما تم كتابتها بأمر منه.

(662) قصة الحضارة، 1/115، 116.

(663) ابن خلدون، المقدمة، ص 50.

(664) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 3/ 154، 156؛ وأنظر أصل القصة في الفهرست ص389

(665) يحيى شامي، تاريخ التنجيم عند العرب، ص153؛ ابن القيم، أحكام أهل الذمة، فصل في الصابئة؛ مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، 2/ 366.

(666) الفكر الإسلامي وتراث اليونان، أميرة حلمي مطر، ص 100.

(667) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 3/ 153.

(668) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص 239.

(669) القفطي، إخبار العلماء، ص 111.

(670) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص 249 ـ 252.

(671) الزمخشري، ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، 1/ 102. وأنظر كلام الجاحظ في تعليل هجر اليهود للعلوم: (الحيوان، ص 62) وقد مرّ اقتباسه في هوامش الصفحات السابقة.

(672) ابن الأكفاني، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد، (1322هـ) ص10، 11.

(673) الغزالي، إحياء علوم الدين، 1/ 4.

(674) شيشرون، علم الغيب في العالم القديم، ص144.

(675) ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية، ص 65 ـ 95.

(676) المرجع السابق، ص 87، 89، 92.

(677) المرجع السابق، ص90.

(678) المرجع السابق، ص187.

(679) المقريزي، اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، 1/ 112.

(680) يحيى شامي، تاريخ التنجيم عند العرب، ص174، 258، 260، 264، 265، 275، 287.

(681) نقلاً عن مقالة Astronomy in the medieval Islamic world، من ويكيبيديا، والمصدر هناك إلى:

Ilyas, Mohammad (1996), Islamic Astronomy and Science Development: Glorious Past, Challenging Future, Pelanduk Publications.

وفي فهرس المخطوطات الصادر عن مركز الملك فيصل، هناك أكثر من 600 مخطوط تحت بند «تنجيم».

(682) أبو إسحاق إبراهيم بن علي الحصري القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب، 2/ 444.

(683) الثعالبي، يتيمة الدهر، 2/ 331.

(684) يسميه الجاحظ» عبد اللّٰه بن هلال الحميري»، الحيوان 1/124.

(685) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 8/ 217.

(686) نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، 1/ 254.

(687) يحيى شامي، تاريخ التنجيم عند العرب، ص465.

(688) مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، 13/ 90.

(689) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص395 ـ 404.

(690) عبده القادري، التنجيم السياسي ص98، نقلاً عن:

Kennedy, E. S. and Pingree, David: The Astrological History of Masha’allah, Cambridge: Harvard University Press. 1971. (النص العربي: ص24)

(691) الشيخ المفيد، الاختصاص، ص160، 161.

(692) فرانز روزنتال، علم التأريخ عند المسلمين، ص90.

(693) يحيى شامي، تاريخ التنجيم عند العرب، ص202.

(694) حلية الأولياء، 4/92.

(695) المعجم الكبير: 1427، 10448.

(696) بحار الأنوار للمجلسي، 48/ 145.

(697) التوحيدي، البصائر والذخائر، 6/42.

(698) يحيى شامي، تاريخ التنجيم عند العرب، ص329.

(699) بحار الأنوار للمجلسي، 55/ 241.

(700) بحار الأنوار للمجلسي، 55/ 272.

(701) الاحتجاج للطبرسي، ص95.

(702) نهج البلاغة، 1/116.

(703) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، 2/349.

(704) شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد، ص376.

(705) المجلسي، بحار الأنوار، 55/221.

(706) يحيى شامي، تاريخ التنجيم عند العرب، ص131.

(707) عيون الأخبار، ابن قتيبة الدينوري، 1/ 236.

(708) القفطي، إخبار العلماء، ص244.

(709) ياقوت الحموي، معجم الأدباء 5/2256.

(710) القرطبي، جامع بيان العلم وفضله، 2/795.

(711) مسند أحمد: 582.

(712) مسند البزار: 507.

(713) يحيى شامي، تاريخ التنجيم عند العرب، ص224.

(714) ديوان اللزوميات، 2/ 58.

(715) المرجع السابق 2/ 60.

(716) التوحيدي، البصائر والذخائر، 4/ 87.

(717) التوحيدي، البصائر والذخائر، 6/ 100.

(718) التوحيدي، البصائر والذخائر، 6/ 100.

(719) ابن طاؤوس، فرج المهموم، ص140.

(720) مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، أبو محمد اليافعي، 2/ 6.

(721) ابن حجة الحموي، ثمرات الأوراق في المحاضرات، 1/ 77.

(722) نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، 2/ 328.

(723) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(724) فرج المهموم، ابن طاووس، ص 137 ـ 183.

(725) التوحيدي، البصائر والذخائر، 3/ 67.

(726) فرج المهموم، ابن طاووس، ص23؛ وكذلك: بحار الأنوار للمجلسي، 55/238.

(727) فرج المهموم، ابن طاووس، ص143.

(728) التوحيدي، البصائر والذخائر، 1/51.

(729) اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان، 1/ 183.

(730) يحيى شامي، تاريخ التنجيم، ص316، 317، وينقل معظمها عن كتاب «فرج المهموم» لابن طاوس.

الفصل الخامس

صدام الدين بالعلم باعتباره سحراً



منمنمة من كتاب شاهنشاه نامه تصوّر العلماء في مرصد اسطنبول، الذي بناه السلطان مراد الثالث بدوافع تنجيمية، ثم هدمه بعد مدة بسيطة بدوافع دينية.

كما رأينا في الفصل السابق، لم يكن دافع المسلمين نحو العلوم الطبيعية هو الرغبة في تحصيل العلم لذاته أو لتحسين ظروف الحياة الدنيا، كما لم يكن أيضاً استجابة لفريضة دينية أو لنيل ثواب في الحياة الأخرى، بل أن الفضل نحو تلك الحركة العلمية الجبارة يعود إلى ظروف تاريخية وسياسية محددة أبرزها هو رغبات الخلفاء المسلمين وولعهم بالعلوم السحرية التي كانت في تضاد حاد مع الدين الإسلامي.

عندما وصف ابن خلدون في مقدمته دخول العلوم إلى بلاد المسلمين ذكر أن سعد بن أبي وقّاص كتب إلى عمر بن الخطّاب ليستأذنه في نقل علوم شعوب البلدان المفتوحة إلى المسلمين. فكتب إليه عمر أن اطرحوها في الماء. فإن يكن ما فيها هدى فقد هدانا اللهّ بأهدى منه وإن يكن ضلالا فقد كفانا الله»(731) ويتحسر ابن خلدون على هذه الخسارة بالتساؤل: «أين علوم الفرس الّتي أمر عمر بمحوها عند الفتح وأين علوم الكلدانيّين والسّريانيّين وأهل بابل وما ظهر عليهم من آثارها ونتائجها وأين علوم القبط ومن قبلهم؟!»(732)

«وفي نص بخط يده، أورده النديم، يقدم أبو سهل بن نَوبَخت (ت: 301 هـ) نوعاً من تاريخ أسطوري للعلوم، إذ يردّ أصل العلوم، معرفياً وتاريخياً، إلى التنجيم البابلي ـ الفارسي»(733) فالذي يبدو أن إجراء عمر بالتخلص من هذه العلوم قد نال من علومٍ أخرى دون تمحيص واختبار «لأنّ سيوف الشّرع قائمة على ظهورها مانعة من اختبارها»(734) فلم يكن التعايش ممكناً بين الإسلام الأول بحرصه البالغ على مبدأ التوحيد، وبين العلوم التي مازالت ممتلئة بالعناصر السحرية حينئذ.

يرى عزمي بشارة أن الدين يمكنه التعايش مع العلم، إذا ما تخلص من عناصر السحر القائمة فيه، لأن الدين يخاطب قوىً خارج نطاق فعل العلم، خارج الدنيا... قد يتعايش العلم مع الدين، لكنه يجد صعوبة أكبر في قبول السحر. من هنا يتناقض العلم مع الدين في مجال من ناحيتين: حين يلج الدين بالأسطورة مجال العلم الطبيعي، وحين يحتفظ الدين بعناصر من السحر، أي من الإيمان بفاعلية السحر بصفته تقنيات تؤثر في الطبيعة بالأرواح(735) ويمكننا أن نضيف حالة ثالثة وهي حينما يرى رجال الدين أن العلم يحتفظ بعناصر من السحر تؤثر في الطبيعة بالأرواح. وقد رأينا مثال هذا التناقض في عصرنا الحديث بتحريم الدراجة الهوائية والراديو والتلفاز ومكبرات الصوت لاشتباه تسخير الجن فيها إلى حد قيام الشيخ النقشبندي برجم مكبرات الصوت بالحجارة داخل الحرم المكي في ثلاثينيات القرن الماضي(736). وعلّة ذلك كما يقول زكي نجيب محمود «إن أصحاب اللاعقل في تراثنا، وأتباعهم ثم أتباع أتباعهم الذين ما يزالون يملؤون رحاب الأرض، إنما ينظرون إلى الطبيعة وتصاريفها نظرة الساحر لا نظرة العالم»(737).

حاولت جماعة إخوان الصفا السرية التوفيق بين العلوم الفلسفية والسحرية وبين الدين، لكن تخفّيهم هذا، كافٍ لكي نعلم شذوذ هذا المسلك عن التوجه الإسلامي ضد الفلسفة والعلم. وفي تعقيب التوحيدي على إخوان الصفا، نراه يعرّف الفلسفة أنها هي علم الفلك وأمور أخرى: «الفلسفة التي هي علم النّجوم

والأفلاك والمجسطي والمقادير وآثار الطّبيعة...»(738) ويعتبر التوحيدي ربط هذه المباحث الفلسفية من فلك وطب وهندسة مع الشريعة نوعاً من «الدسّ» عليها مما ليس لها علاقة به. فيقول التوحيدي إن الشريعة الإسلامية «ليس فيها حديث الفلكي ولا حركات الكواكب والأفلاك ومقادير الأجرام ولا تربيعها وتثليثها، وتسديسها ومقارنتها. ولا حديث صاحب الطبيعة الناظر في آثارها، ولا حديث الأبدان وما يتعلق بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ولا فيها حديث المهندس الباحث عن مقادير الأشياء ونقطها وخطوطها وسطوحها وأجسامها وأضلاعها وزواياها ومقاطعها، وما الكرة؟ وما الدائرة؟ وما المستقيم؟ وما المنحنى؟...»(739). ويجادل التوحيدي أن هذه العلوم «لو كانت جائزة وممكنة لكان اللهّ تعالى نبّه عليها، وكان صاحب الشريعة يقوّم شريعته بها، ويكمّلها باستعمالها، ويتلافى نقصها بهذه الزيادة التي يجدها في غيرها، أو يحضّ المتفلسفين على إيضاحها بها ويتقدم إليهم بإتمامها» لكن الواقع غير ذلك، وهو العكس تماماً، فالرسول «لم يفعل ذلك بنفسه، ولا وكّله إلى غيره من خلفائه والقائمين بدينه، بل نهى عن الخوض في هذه الأشياء، وكرّه إلى الناس ذكرها، وتوعّدهم عليها». ثم يذكر التوحيدي أن المسلمين انقسموا فرقاً وطوائف شتى، وأن الفقهاء ناقشوا مختلف مسائل الدين الأساسية والفرعية، «فما فزعوا في شيء من ذلك إلى منجّم ولا طبيب ولا منطقيّ ولا مهندس ولا موسيقيّ ولا صاحب عزيمة وشعبذة وسحر وكيمياء، لأنّ اللهّ تعالى تمّم الدين بنبيه ﷺ... فأين الدّين من الفلسفة؟ وأين الشيء المأخوذ بالوحي النّازل، من الشيء المأخوذ بالرّأي الزائل؟»(740).

إمكانية العلوم السحرية عند الفقهاء

ثمة جزئية فارقة في موقف الفقهاء من العلوم السحرية، وكثيراً ما يتم إغفالها، وهي أن موقفهم الرافض لممارسة السحر أو العلوم السحرية لم يكن يعني عدم الاعتراف بجدواها عملياً أو صحتها التقنية وصحة نتائجها. فهي ليست باطلة بهذا المعنى التقني، ولكنها باطلة شرعاً والخوض فيها محظور ومحرم، وقد جاء هذا الإقرار بالسحر عند الفقهاء المسلمين بطريقة أكثر صراحة ووضوحاً منه في القرآن والأحاديث النبوية، إلى درجة أن سعيد بن المسيّب (ت:94 هـ) أجاز استخدام السحر لتفكيك مفعول سحر آخر: «لا بأس به، إنما يريدون به الإصلاح، فأما ما ينفع الناس فلم يُنهَ عنه»(741) ويذكر ابن حجر أنه «أجاز بعض العلماء تعلم السحر لأحد أمرين إما لتمييز ما فيه كفر من غيره وإما لإزالته عمن وقع فيه»(742) «وفي شرح الزعفراني: السحر حق عندنا وجوده وتصوّره وأثره. وفي «ذخيرة الناظر» تعلّمه فرض لرد ساحر أهل الحرب»(743)

فالفقهاء كانوا يفرقون بين نوعين من علم النجوم/السحر (744) ليس من حيث أنه علم (صحيح/باطل) (745)، فكل النوعين صحيح في نظرهم، ولكن من حيث أنه (حلال/حرام)، يقول الغزالي:

«علم النجوم فإنه في نفسه غير مذموم لذاته إذ هو قسمان قسم حسابي وقد نطق القرآن به... والثاني الأحكام، وحاصله يرجع إلى الاستدلال على الحوادث بالأسباب وهو يضاهي استدلال الطبيب، ولكن قد ذمه الشرع... وكذلك علم السحر والطلسمات وهو حقّ إذ شهد القرآن له... ولعلك تقول كيف يكون الشيء علماً ويكون مع كونه علماً مذموماً؟! فاعلم أن العلم لا يُذم لعينه وإنما يُذم في حق العباد لأحد أسباب، كأن يكون مؤدياً إلى الإضرار بالخلق، والوسيلة إلى الشر شر، فكان ذلك هو السبب في كونه علماً مذموماً» (746).

فهذا التقسيم إذن قائم على أن العلوم السحرية محرمة لأنها مؤدية إلى الضرر، وليس لأنها باطلة في ذاتها؛ لأن السحر كما يراه الغزالي والجويني (أهم أئمة الأشاعرة)، ليس إلا استكشافاً أو تعرُّفاً لخواص الطبيعة، يقول الغزالي:

«فإن قيل: تعلم السحر حرام أم لا؟ قلنا: إن كان فيه مباشرة محظور من ذكر سخف أو ترك صلاة، فذلك هو الحرام. فأما تعرُّف حقائق الأشياء على ما هي عليها فليس بحرام، وإنما الحرام الإضرار بفعل السحر لا بتعلمه» (747).

ومثل الغزالي أيضاً قسّم الفقيه الحنفي ابن نجيم (ت:970هـ) العلوم إلى قسمين، علوم (حلال/حرام)، وليس إلى علوم (حقيقية/ وخرافية) ففي ظنّه أنها كلها علوم حقيقية، إنما المسألة مسألة تحريم ديني، بل إن ابن نجيم كان متطرفاً وضمّن «علم الفلسفة والشعبذة والتنجيم والرمل وعلم الطبيعيين والسحر» (748) كلها سوية في خانة العلوم المحرمة.

وحتى عندما شكك الفقهاء في الصحة العملية للعلوم السحرية، فإن تشكيكهم جاء من قبيل صعوبتها التطبيقية وليس النظرية، فهي نظرياً صحيحة، ولكن تنفيذ شروطها وتحقيق أسبابها في أرض الواقع هو أمرٌ بالغ الصعوبة.
فالشاهد الأول من حديث الغزالي عن التنجيم في كتاب إحياء علوم الدين:

«أحكام النجوم تخمين محض... لأنه قد يطلع على بعض الأسباب ولا يحصل المسبب عقيبها إلا بعد شروط كثيرة ليس في قدرة البشر الاطلاع على حقائقها... كتخمين الإنسان في أن السماء تمطر اليوم مهما رأى الغيم يجتمع وينبعث من الجبال فيتحرك ظنه بذلك وربما يحمى النهار بالشمس ويذهب الغيم وربما يكون بخلافه ومجرد الغيم ليس كافياً في مجيء المطر وبقية

الأسباب لا تدرى وكذلك تخمين الملّاح أن السفينة تسلم اعتماداً على ما ألفه من العادة في الرياح ولتلك الرياح أسباب خفية هو لا يطلع عليها فتارة يصيب في تخمينه وتارة يخطئ ولهذه العلة يمنع القول عن النجوم»(749).

والحقيقة أن المسلمين لو أخذوا بهذه الحجة حتى آخرها، فسوف يجدون أنفسهم ممتنعين أيضاً عن تعلم علم الطب، وهذا ما قاله الغزالي في هذا الكتاب نفسه؛ حيث قال إن الطب أكثره بالتخمين(750) فالغزالي يماثل ما بين الأرصاد الجوية والملاحة البحرية والتنجيم، والطب أيضاً! ومثله يفعل القنوجي (ت: 1307هـ) عند تصنيف العلوم الطبيعية، جعل الطب والنجوم وحتى السحر في مستوىً واحد: «علم الطب. علم أحكام النجوم. علم السحر. علم الطلسمات. علم السيميا. علم الكيمياء...»(751) لكن الغزالي بالطبع لا يمنع من تعلم الطب، منقلباً على معاييره التي يضعها.

أما الشاهد الثاني فهو عند الفقيه الحنفي ابن الأكفاني(752) المتوفى منتصف القرن الثامن الهجري، ورغم أنه كان مزاولاً لمهنة الطب، إلا أنه كان يعترض على إمكانية الكيمياء وتحويل المعادن. فيرى أن صناعةَ «ذهب نظير ما صنعته الطبيعة من الزئبق والكبريت» يحتاج شروطاً «كل واحد منها عسير التحصيل»... أما صناعة ذلك بالإكسير «فيلقيه على الفضة ليمتزج بها ويستقر خالداً فيها ويكسبها لون الذهب ورزانته، فاستخراج ذلك بالتجربة يحتاج إلى استقراء حال جميع المعدنيات وخواصها... ولا خفاء في عسر ذلك ومشقته» فابن الأكفاني ينكر الكيمياء تقنياً وليس نظرياً، ويعترف بذلك بكل وضوح أن «هذا التصرف وإن كان صحيحاً في النظر إلا أنه عسر شاق في العمل»(753).

وسنستعرض في الصفحات التالية أثر هذا الإنكار، على العلوم الرئيسة في ذلك الوقت، وهي الفلك والكيمياء والطب.

1 ـ الفلك

كان التنجيم هو النتيجة المنطقية لعبادة الكواكب الشائعة أيما شيوع لدى كل الساميين بدرجات متفاوتة، فقد ازدهرت إلى حد كبير في بابل، وتعود أصول علم الفلك العربي إلى صابئة العرب حيث أنهم نقلوا هذه المعارف عن أساتذتهم الكلدانيين. وكان مذهب العرب هو مذهب الكلدانيين القدماء عينه(754) وما الكواكب العربية إلا تعريب للآلهة (الكلدانية البابلية)، فالمريخ هو مردوخ، والزُهرة هي عشتار (ربّة الحب المزهرة)(755). «فالكهانة التنجيمية ليست علماً عربياً في الأصل، وهي لم تصبح كذلك إلا في العصر العباسي»(756). ويرى

المؤرخ أسجار آوبي Asger Aaboe أن كل علوم الفلك اللاحقة على الفلك البابلي سواء علم الفلك في العالم الهيلينستي والهند والعالم الإسلامي أو في الغرب ـ إن لم يكن بالفعل كل مسعى لاحق في العلوم الدقيقة ـ تعتمد على علم الفلك البابلي بطرق حاسمة وأساسية(757).

وهناك مرويات كثيرة تعزز الإيمان بقدرات السحرة، مثلما يُروى عن الكندي قوله: «إن علماء الهند كانوا أحذق الناس بهذا العلم، وأصدقهم في الحكم»(758) وبالغ ابن قتيبة (ت:276هـ) «وزعم أن العرب أعلم الأمم بالكواكب ومطالِعها ومساقِطها»(759). ويُروى عن عمر «أنه استسقى بالمصلى ثم نادى العباس: كم بقي من نوء الثُريّا؟ فقال: إن العلماء بها يزعمون أنها تعترض في الأفق سبعاً بعد وقوعها. فوالله ما مضت تلك السبع حتى غيث الناس»(760). وكانت تطبيقات علم الأنواء متنوعة من معرفة الحرارة وموكب الآفات الناتجة عنها، والبرد، المطر، ووفرة الإنتاج الحيواني والنباتي، وغزارة موسم النخيل، وشح الألبان، وأوقات الفيضانات، وبدايات الفصول... الخ. إن الدلالة الثمينة لهذه البيانات ذات المنشأ القديم جداً، جرى تأكيدها بعدد من الدلالات الأخرى قدّمها الأدب الثري لهذا العلم، والواقع أن هذه الدلالات تتطلب تجربة واسعة وفطنة خاصة لاستنباط نتائج متوقعة من معطيات محددة بدقة(761).

لكن كل ذلك لم يشفع لعلم الأنواء أو النجوم، «فليس عجيباً أن يندس شيء من عبادة النجوم بين تلك العلوم المنسربة»(762) فحرمها الإسلام، وجاء في الصحاح: «من اقتبس علماً من النجوم، اقتبس شعبة من السحر»، و«من قال مُطِرنا بنوءِ كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكوكب»(763). ومن هنا نفهم مغزى الحديث في البخاري الذي يهدف إلى إلغاء العلاقة بين الأحداث الفلكية والأحداث على الأرض: «إنَّ الشمسَ والقمرَ آيتان من آيات الله، لا ينخسفان لموتِ أحدٍ ولا لحياته»(764)، لكن هذا الحديث يقع في إلغاء علاقات علمية صحيحة، فهو يلغي مثلاً العلاقة العلمية التي بين المد والجزر، والقمر. وهذا بالضبط ما أنكره القاضي عبدالجبار في القرن الخامس، وقال في سياق حديثه عن الكندي: «وهذا الكندي هو أحد الملاحدة... له رسالة يدعي فيها أن سبب المد والجزر إنما هو زيادة القمر... وكم لهذا الكنديّ من الجهالات كما لابن زكريا الرازي في الخواص والكيمياء»(765).

وكتب المؤرخ الشنتريني المتوفى سنة 542 للهجرة كلاماً قاسياً ضد الفلك والتنجيم، لم يعفِ منه حتى الكسوف والخسوف:

«والمنجمون. وهم فنون في الجنون، يقولون فلك الأفلاك، ودرك الأدراك، والفلك الأثير، وهذيان كثير، يعبدون الشمس، ويسجدون للنار، ويعبدون زحل والمريخ والزهرة والشعرى العبور وغير ذلك، وهم يرون آثار النقص فيها، ودلائل الحدث تعتريها، من طلوع وأفول، وقدوم وقفول، ويزعمون أنها تتغاير وتتمانع، وتتكاسف وتتخاسف، وكل بصاع هذا التخليط من هذه الأغاليط، لا يعرفون رشداً، ولا يهتدون قصداً. هذا مقدار عقول حكمائك، ونهاية آراء علمائك، وهذا قليل من كثير هذيانهم، وأوار من عوار غليانهم»(766)

وبسبب هذه السمعة السيئة لعلم النجوم قام علماء الفلك لاحقاً بمناورة لممارسة علم الفلك عبر «علم جديد سموه (علم الهيئة) لأنهم لم يكونوا يرغبون في أن يرتبط اسمهم باسم أولئك الآخرين الذين كانوا يمارسون الشق الآخر لعلم الفلك ألا وهو علم أحكام النجوم... وعليه فيمكن تعريف علم الفلك الجديد هذا بمعنى أنه كان يجاري الدين بالاتجاه بعيداً عن التنجيم أو القوى التي كانت متحالفة معها، اضطر علم الفلك إلى إعادة صياغة أسسه ليصبح علماً يهدف إلى وصف ظاهري للظواهر الطبيعية وأساليب سلوكها وأن يبتعد عن البحث في تأثير الكرات السماوية على الأرض»(767).

تبرير التنجيم

لم تكن نظرة المنجمين لتأثير النجوم في حياة الناس من باب العقائد العشوائية أو الربط الاعتباطي، بل كانت من قبيل التوسع في استقراء تأثيرها في الطبيعة، مثل تأثير القمر على البحر... ليشمل تأثيرها جسم الإنسان ومزاجه وحياته... يقول القزويني (ت:682هـ):

«للشمس والقمر آثار طبيعية في النبات والحيوان والجماد، فللقمر خصوصاً أثرٌ في المد والجزر، وللشمس خصوصاً أثرٌ في مُناخ الأقاليم وفي أحوال البشر وأخلاقهم»(768).

والقزويني هنا يفصح عن اتجاه مادي بضم «أحوال البشر وأخلاقهم» جنباً إلى جنب مع مكونات الطبيعة وظواهرها، مُفسحاً المجال لإمكانية التنبؤ بمستقبل الإنسان بإمكانية التنبؤ بأحوال الطبيعة نفسها... وهو ما نبّه إليه أبو جعفر الخازن (وهو فلكي ومنجم وطبيب من القرن الرابع) فقال: «إن الجهلة حينما يسمعون بتحول بعض الأجسام... لا يدركون أن الفلاسفة يريدون بما يقولونه الإنسان أيضاً»(769) وقد وصف ماليونفسكي هذا الغياب للحدود بين الإنسان والطبيعة عند الإنسان البدائي الذي يعتبر «العالم ما هو إلا خلفية غير متمايزة»(770).

وقد أثارت هذه الدعوى حفيظة الفقهاء بسبب تعارضها المباشر مع النصوص الدينية، التي تعتبر التنبؤ بالغيب تطاولاً على علم الإله، ولكن حتى هذه التحفظات كانت محدودة، يقول الغزالي في «إحياء علوم الدين»: «اعتقاد كون الكواكب أسباباً لآثار تحصل بخلق الله تعالى في الأرض وفي النبات وفي الحيوان ليس قادحاً في الدين بل هو حقّ ولكن دعوى العلم بتلك الآثار على التفصيل ـ مع الجهل ـ قادحُ في الدين»(771) لأنهم «زعموا أن الملائكة السماوية هي نفوس السموات»(772) وباستحضار هذا النقد يكون في وسعنا فهم نقاش إخوان الصفاء، وإن كانوا سابقين على الغزالي، إلا أنهم كتبوه غالباً رداً على الاعتراض نفسه، وبشكل هادئ وبألفاظ إسلامية:

«إن الذين أنكروا أفعال الطبيعة ذهب عليهم معنى الطبيعة... وإنما هي قوةٌ من قوة النفس الكلّية مُنبثَّة منها في جميع الأجسام التي دون فلك القمر ساريةٌ في جميع أجزائها كلّها تسمى باللفظ الشرعي الملائكة الموكَّلين بحفظ العالم وتدبير الخليقة بإذن الله وتُسمى باللفظ الفلسفي قُوىً طبيعية وهي فاعلة في هذه الأجسام بإذن الباري جلّ ثناؤه. والذين أنكروا فعل الطبيعة إنما ذهب عليهم معنى هذه التسمية وظنّوا أنها متوجهة نحو الجسم والجسم من حيث هو جسمٌ لا فعل له البتة بالإجماع»(773).

لكن يبدو أن مثل هذه الردود لم تقنع ابن حزم الأندلسي (ت:384هـ)، فخصص باباً كاملاً في كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، بعنوان (الكلام في قضايا النجوم والكلام في هل يعقل الفلك والنجوم أم لا)، وهاجم القول بعقل الأجرام السماوية، واعتبر دليل أن الفلك والنجوم لا تعقل «هو أن حركتها أبداً على رتبة واحدة لا تتبدل عنها وهذه صفة الجماد»(774)، لكن ابن حزم لم يكن ينكر أثر النجوم، بل ينكر أن يكون هذا الأثر مقصوداً منها باعتبارها عاقلة وفاعلة؛ لأنه كُفر، يقول:

«ولسنا ننكر أن تكون النجوم دلائل على الصحة والمرض وبعض ما يحدث في العالم كدلالة البرق على نعول البحر... وكتولّد المد والجزر على طلوع القمر وغروبه... وإنما المنكر قول من قال إن الكواكب هي الفاعلة المدبرة لذلك دون الله تعالى أو مشتركة معه فهذا كفر»(775).

وابن حزم شديد في تكفير الفئة القائلة بهذا الاعتقاد ويبيح دماءهم وأموالهم: «فهذه الطائفة كفار مشركون حلال دماؤهم وأموالهم بإجماع الأمة»(776) فكان من نتيجة هذه الفتوى ـ إلى جانب أسباب أخرى ـ أن قُتل المتصوف الشهير السهروردي، فقد كان من القائلين بعقل الأجرام السماوية، وصاغ لذلك

في رسالة بعنوان (كلمات صوفية) قال فيها إن حركة الأفلاك ليست جزءاً من الطبيعة العمياء، لأنها لو كانت كذلك كانت توقفت منذ زمان بعيد عند وصولها نقطة معينة، لكننا نرى حركة الكواكب مستمرة دائمة؛ «فحركتها ليست طبيعية بل هي إرادية»(777).

كما نجد ابن أبي حديد (ت: 656 هـ) وهو أحد شُرّاح نهج البلاغة، يشرح حجته ضد النجوم بأن الفاعل يؤثر في غيره «على سبيل التوليد ولا بد من وصلة بين الفاعل والمفعول فيه والكواكب غير مماسة لنا فلا وصلة بينها وبيننا فيستحيل أن تكون فاعلة فينا»(778) ويستمر ابن أبي الحديد في تعداد الحجج الفلسفية والعقلية والجدلية ضد التنجيم، وهي جديرة بالاطلاع...

وبما أن التنجيم ظل كما هو قائماً على تلك النظرية المادية للإنسان وأفعاله؛ فقد كانت أحكام النجوم حتمية للتنبؤ بمستقبل الإنسان منذ ولادته، ويشرح ذلك ويل ديورنت عند حديثه حول التنجيم عموماً أن «العلماء الجادون يقررون أنهم وجدوا علاقات ثابتة منتظمة يمكن التنبؤ بنتائجها بين الأجرام السماوية والأرض؛ فالذين يولدون وزحل في أوجه يكونون باردي المزاج، نكدين، منقبضي الصدور؛ والذين يولدون والمشتري في أوجه يكونون معتدلي المزاج مرحين؛ ومن يولدون تحت تأثير المريخ يكونون ملتهبي المزاج ذوي نزعة عسكرية؛ ومن يولدون تحت تأثير الزهرة يتصفون بالرقة وكثرة النسل؛ ومن يولدون تحت تأثير عطارد يصيرون خلائق متقلبين لا يثبتون على حال؛ ومن يولدون والقمر في كبد السماء يكونون سوداويين قد تصل حالهم إلى الجنون»(779).

وتستند هذه الأحكام على ما يسمى اليوم سحر المحاكاة (Sympathetic magic)، وهو نظرية مؤداها أن «الشيء يأتي بمثله، أو الأثر يشبه المؤثر»(780)، واستناداً إلى ذلك يقدم إخوان الصفا في القرن الثالث الهجري، مقارنات عديدة لتناسُب الأجرام السماوية مع طبيعة الإنسان في فصل كامل حمل عنوان «فصل في اعتبار أحوال الإنسان بأحوال الفلك»(781) ولا يَعتبر إخوان الصفا هذه المقابلات من قبيل العقيدة المحضة أو الكهانة وادعاء الغيب، كما يتهِمهُم الخطابي (ت:388هـ) بقوله:

«ما يدعيه أهل التنجيم من علم الكوائن والحوادث التي لم تقع وستقع في مستقبل الزمان، كأخبارهم بأوقات هبوب الرياح، ومجيء المطر، وظهور الحر والبرد... تحكّمٌ على الغيب وتعاطٍ لعلم استأثر اللهّ سبحانه به، لا يعلم الغيب أحد سواه»(782).

بل هي عند إخوان الصفا علاقاتٌ يمكن ملاحظتها بالاستنباط المتاح للإنسان تحصيله، أو بالمصطلح الإسلامي هي من «علم الشهادة» وليست من «علم الغيب» الذي يؤكدون أنه لا يعلمه أحد غير اللهّ، فيقولون:

«واعْلَم أن كثيراً من الناس يظنون أن علم أحكام النجوم هو ادعاء الغيب ـ وليس الأمر كما ظنوا ـ لأن علم الغيب هو أن يُعلم ما يكون بلا استدلال ولا علل ولا سبب من الأسباب، وهذا لا يعلمه أحد من الخلق؛ كذلك لا منجم ولا كاهن ولا نبي»(783). «واعلم يا أخي أن في معرفة علم النجوم فوائد كثيرة، فمنها أن الإنسان إذا علم ما يكون من حادث في المستقبل أو كائن بعد الأيام؛ أمكنه أن يدفع عن نفسه بعضها، لا بأن يمنع كونها، ولكن يتحرز منها أو يستعد لها كما يفعل سائر الناس ويستعدون لدفع برد الشتاء بجمع الدثار»(784).

وهو دفاع شبيه بما قاله الثعالبي:

«فإن ثمرة هذه الصناعة هي تقدمة المعرفة بما يكون والاستعداد له بما يمكن. ولا أقول إن ذلك يؤدي إلى دفع مقدور نازل ولا معارضة محتوم حاصل، ولكني أقول ربما كان من سعادة السعيد أن يعلم هذا الأمر فيتصدى لحيازة ما يجب ويتوقى حلول ما يكره وربما كان من منحسة المنحوس أن يجهله فيكون كالمسلوب بصره وسمعه الذي لا يرى فيتحفظ ولا يسمع فيتيقظ وكلا الأمرين لسابق قضاء اللهّ تعالى موافق ولمتقدم علمه مطابق»(785).

ومن الانتقادات التي قدمها ابن خلدون على أهل النجوم أنهم «يرون أنّ معرفة قوى الكواكب وتأثيراتها بالتّجربة، وهو أمر تَقْصُر الأعمار كلّها لو اجتمعت عن تحصيله إذ التّجربة إنّما تحصل في المرّات المتعدّدة بالتّكرار ليحصل عنها العلم أو الظّنّ»(786). وهو انتقاد كان رده مذكوراً في رسائل إخوان الصفا قبل خمسة قرون، أن الناس تُراكم تجاربها وخبراتها عبر الكتب: «الناس لتصاريف أمورها على مر الأيام والشهور والأعوام، أمة بعد أمة وقرناً بعد قرن، كلما أدركوا شيئاً منها أثبتوه في الكتب»(787).

ولرضي الدين علي بن موسى بن طاوس (ت:664هـ) كتاب حمل عنوان «فرج المهموم في تأريخ علماء النجوم»، يبرر فيه علم التنجيم ويسوق الدلائل الشرعية والعقلية على ذلك. ومثله أيضاً الدميري كتب مبكراً في القرن الثالث الهجري، كتاباً عن النجوم، شرح فيه تبريره الشرعي لها قائلاً:

«وقد تدّبرتُ ما جاء في الشعر من نسبة العرب المطر إلى نوء النجم، فوجدته نوعين: أحدهما أن يجعلوا نوء النجم علماً للمطر ووقتاً له، كما يجعلون الشتاء

للبرد وقتاً، والقيظ للحرّ وقتاً وكما يقولون لمطر الشتاء «الشتىّ»، فينسبونه إليه لأنه وقت له. ومن ذهب منهم إلى هذا المذهب، ونوى في النوء هذه النيّة، فقال: «مطرنا بنوء الثريا» يريد حين تبيّن ناءت، لم يكن بذلك بأس، ولا عليه فيه إن شاء اللهّ جناح»(788).

ونقل كلامه المرزوقي في القرن الخامس في فصل كامل من أحد كتبه(789) والحقيقية التي قد تفاجئ البعض أن الفخر الرازي مع مكانته الكبيرة كفقيه شافعي وأحد أعمدة الكلام الأشعري في ذروة نضوجه، وصاحب أحد أشهر التفسيرات للقرآن، كان ممارساً للتنجيم والسحر وله مؤلفات فيه، حسب كلام ابن طاؤوس:

«ومن العلماء بالنجوم من علماء الإسلام شيخ الأشعرية في علم الكلام محمد بن عمر الرازي وقد وصل إلينا من تصانيفه في علم النجوم كتاب قد اجتهد فيه وبالغ في معانيه وحكم لنفسه بتصنيفه أنه من المنجمين القائلين بصحة تأثيرها واستقامة تدبيرها وسماه كتاب الملخص فيما ادعاه من الطلسمات السحر والعزائم ودعوة الكواكب صنعه لخوارزم شاه»(790).

ولكن حتى هذه المحاولات الدينية باءت بالفشل، لأن هذه التبريرات كانت في نظر الفقهاء نوعاً من المغالطة والالتفاف المفضوح، وقد ذكر السيد المرتضى ـ وهو من المتأخرين ـ هذا النوع من التبريرات:

«اعلم أن المنجمين يذهبون إلى أن الكواكب تفعل في الأرض ومن عليها أفعالاً يسندونها إلى طباعها، وما فيهم أحد يذهب إلى أن اللهّ تعالى أجرى العادة بأن يفعل عند قرب بعضها من بعض أو بعده أفعالاً، من غير أن يكون للكواكب أنفسها تأثير في ذلك. ومن ادعى هذا المذهب الآن منهم، فهو قائل بخلاف ما ذهبت القدماء في ذلك، ومتجمل بهذا المذهب عند أهل الاسلام، ومتقرب إليهم بإظهاره. وليس هذا بقول لأحد ممن تقدم»(791).

2 ـ الكيمياء

لا بد عند الحديث عن الكيمياء من التطرق إلى الهجوم العنيف الذي شنه عليها ابن تيمية (ت:728هـ) وقال إن «الكيمياء أشد تحريماً من الربا»(792) «والكيمياء من السحر»(793). والعجيب أن هناك حتى اليوم من يبرر لابن تيمية فتواه(794) بأنها كانت باعتبار «أهل الكيمياء من أعظم الناس غشاً»(795) وباعتبار جابر إمّا جاهلاً أو مدلّساً(796) ومن الواضح أن هذه التبريرات لا تصح في ضوء ما قاله جابر ابن حيان عن نفسه:

«إني رأيت الناس قد انهمكوا في طلب صناعة الذهب والفضة بجهل وعسف، ورأيت منهم صنفاً خادعاً ومخدوعاً، فرحمت الفريقين جميعاً لإتلافهم ما رزقهم اللهّ... ولتعب أبدانهم في الباطل، وتشاغلهم عن طلب وجوه المعاش المعروفة الجميلة... ورحمت المخدوعين لإتلافهم أنفسهم وأملاكهم أياماً وتعبهم دينهم وأمانتهم بغرض يسير من الدنيا، فهم أسوأ حالة، وأنا لهم أشد رحمة في إرشادهم وكفّهم عن ذلك... لتكن حذراً من وقوع الآفات وتلف المال ووقوع الحيلة عليك»(797).

فابن تيمية لا ينكر الكيمياء من حيث أخلاق الكيميائيين فحسب، بل ينكرها برمّتها، فهي عنده «تشبيه المصنوع بالمخلوق وهو باطل في العقل»(798).

هذا النظر للكيمياء ليس محصوراً بابن تيمية ولا حتى بالفقهاء المتزمتين فحسب، بل يبدو أنه كان رأياً شائعاً، فنجد التوحيدي يذكر «صاحب العزيمة وصاحب الطلّسم وعابر الرؤيا ومدّعي السّحر وصاحب الكيمياء ومستعمل الوهم»(799) كلهم في عبارة واحدة.

وقد وصل التجني على جابر أن اعتبره ابن خلدون كبير سحرة الإسلام: «ثمّ ظهر بالمشرق جابر بن حيّان كبير السحرة في هذه الملّة» وهي عبارة بقدر ما بها من هجوم، فإن فيها اعترافاً بأهمية جابر ابن حيان كعالم كيمياء كبير، لكن ابن خلدون يرى الكيمياء من توابع السحر «لأن إحالة الأجسام النّوعيّة من صورة إلى أخرى إنّما يكون بالقوّة النّفسيّة لا بالصّناعة العمليّة فهو من قبيل السّحر»(800) وهنا تتجلى أشعرية ابن خلدون وتأثره بالغزالي (ت:505هـ) الذي قال في معرض رده على الفلاسفة إن: «مصير الشيء شيئاً آخر غير معقول»(801) فابن خلدون يعارض الكيميائيين بنفس ما عارض به الغزالي الفلاسفة باستحالة تحويل العناصر في الطبيعة، يقول ابن خلدون:

«إنّ الكيمياء إن صحّ وجودها كما يزعم الحكماء المتكلّمون فيها مثل جابر بن حيّان ومسلمة بن أحمد المجريطيّ وأمثالهم، فليست من باب الصّنائع الطّبيعيّة ولا تتمّ بأمر صناعيّ. وليس كلامهم فيها من منحى الطّبيعيّات إنّما هو من منحى كلامهم في الأمور السّحريّة وسائر الخوارق»(802).

لكن مع فارق أن ابن خلدون يجيز تحويل العناصر عن طريق السحر، فالكيمياء عنده ليست علماً طبيعياً بقوانين المادة، بل سحراً من نفوس السحرة «ونفوس السّحرة لها خاصة التّأثير في الأكوان واستجلاب روحانيّة الكواكب للتّصرّف فيها والتّأثير بقوّة نفسانيّة أو شيطانيّة»(803) وهذا يؤكد ما ذهب إليه مؤسس الأنثروبولوجيا البنيوية «كلود ليفي شتراوس» بأن «الدين هو «أنسنة» السنن

الطبيعية، والسحر هو «تطبيع» الأفعال الإنسانية، أي اعتبار بعض أفعال البشر وكأنها جزء ملازم لنظام السنن الطبيعية»(804) فعلوم السحر عند ابن خلدون ليست حراماً لكونها باطلة، حيث «إنّ وجود السّحر لا مِرية فيه بين العقلاء»(805) بل هي حرام لأن «فيها نوع ضرر باعتقاد التّأثير فتفسد العقيدة الإيمانيّة بردّ الأمور إلى غير اللهّ»(806)، وهو تبرير الغزالي نفسه لتحريم علم النجوم(807).

تبرير الكيمياء

وكما كان الصراع محتدماً حول شرعية النجوم في القرن الثالث، فقد كان كذلك محتدماً في القرن نفسه حول شرعية وعقلية الكيمياء معاً.

فنجد الهمداني (ت:+336هـ) في كتاب «الجوهرتين العتيقتين» في صناعة الذهب والفضة، يفصّل اعتقاد علماء ذاك العصر بتكوّن الذهب «في أعماق الأرض عن الأربعة الأركان: النار والهواء والماء والأرض... فيتكون {الذهب} بين هذه الطبائع الأربع تكوّن الصموغ في الشجر العربي»(808) ثم يخصص باباً كاملاً بعنوان (باب تصحيح عمل الكيمياء وأنه غير باطل) ويقول فيه: «إن الحكماء لمّا حدسوا في تكوّن الذهب في الأرض وأنه أبيض أول مرة حتى تعمل فيه قوى البخارات... دبروا دَوَادَ صنعته حتى يصير ذهباً، بتصاعيد وزاجات وأدوية وقرعات وإنبيقات»(809) من شروط تكوّن الذهب نفسها في الطبيعة، وأن الأمر قائم باستقراء قوانين الطبيعة نفسها التي كونته أول مرة في أعماق الأرض، وليس في الأمر خرق لقوانين الطبيعة.

وقد يكون الهمداني صادقاً في حصوله على الذهب ولكن ليس بتكوينه، بل بتصفية ذهب موجود أصلاً ومختلط بشوائب في التربة، أحرقها لاستخراجه من شوائبه، كما تدل مفردات النص السابق. فقد اُستخدم الزئبق على كثير من الفلزات النقية واتحاده بالفلز ليكوّن سبائك تحتوي على الزئبق أو ملغمات من الأشياء الأخاذة، وكانت هذه في الحقيقة طريقة معروفة جيداً لتنقية الذهب، مستخلصاً من الخام أو من أي تركيب آخر بالزئبق (داخل الزئبق). ويمكن طرد الزئبق بعد ذلك بالحرارة ليترك خلفه الفلز النقي(810). والتجربة الكيميائية التالية توضح ما قد يكون شبيهاً بما ذكره الهمداني وغيره من الخيميائيين(811):

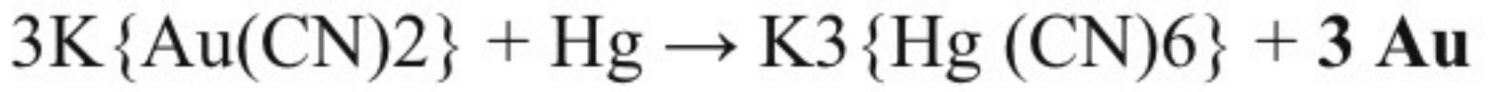
ذهب مشوب + سيانيد البوتاسيوم + ماء + أكسجين←

ذهبي سيانيد البوتاسيوم مكدر + ماء حامضي + هيدروكسيد البوتاسيوم


$$Au + 4KC + 2H_2O + O_2 \rightarrow 2K\{Au(CN)_2\} + 2KOH + H_2O_2$$

ثم يُستخلص الذهب من المادة الناتجة بإحلال الزئبق محله

زئبق + ذهبي سيانيد البوتاسيوم ← زئبق سيانيد البوتاسيوم + **ذهب مُصفى**


$$3K\{Au(CN)_2\} + Hg \rightarrow K_3\{Hg(CN)_6\} + \mathbf{3\,Au}$$

وحتى لو لم يكن الناتج ذهباً حقيقياً فقد كان الأسلوب المشترك بين الخيميائيين هو محاولة جعل المادة تبدو أكثر ما يمكن شبهاً بالذهب بناء على النظرية القائلة إن المادة إذا اكتسبت ما يكفي من خواص الذهب فإنها ستصبح ذهباً في النهاية، فعندما كان أسلافنا الكيميائيون الأوائل يصنعون مسحوقاً أصفر أو ذهبي اللون، لم تكن لديهم أي أسباب للاعتقاد بأن هذا ليس ذهباً، لذلك كانوا يقررون أنه كذلك[812]، خصوصاً وأنه كان يخدع حتى الحرفيين، وحتى عندما اكتشفوا طرق تحليل الذهب وتأكدوا أن الناتج ليس ذهباً قاموا بإلقاء باللوم على تنفيذهم الخاص، وليس على خطأ الوصفة أو التركيبة من الأصل[813].

وكذلك قدم إخوان الصفا دفاعاً عن الكيمياء وتكوّن «جواهر» المعادن في باطن الأرض - وهي النظرية التي سيرفضها ابن سينا لاحقاً فلسفياً باعتبار الجواهر بسيطة غير مركبة - فيقولون:

«الجواهر المعدنية تنعقد من البخارات المختنقة في باطن الأرض، والعصارات المنعقدة في الأهوية وكهوف الجبال وقعور البحار، من العقاقير والجواهر، من الكباريت والزوابيق والشبوب والأملاح والنوشادر والذهب والفضة... الخ»[814]
«وذلك أن الزئبق والكبريت متى ما امتزجا وكان مقدارهما على النسبة، وطبختهما حرارة المعدن على ترتيب واعتدال انعقد من ذلك على طول الزمان الذهب»[815] وهناك من «المنكرين لهذا العلم، والمكذّبين لمن يدعي صحته... وإياك أيها الأخ أن تسلك سبيلهم وتحتذي مثالهم أو تشاركهم أو تتشبه بهم، بل يكون الطلب أبداً فكرك، وإصابة الحق غرضك»[816].

وأمّا جابر ابن حيان فقد تحدث عن هذا العداء الذي طاله هو نفسه، بقوله:

«وما زال الحكماءُ من قبل مكذَّبين، وكذلك الأنبياء عليهم السلام ما زالوا يُدفعون؛ لأنهم لما خلوا بما جهله الناس أنكروه. وإذا جاز هذا عليهم من أصاغر الناس، وأراذلهم، فأحرى أن يجوز عليّ»[817].

وكتب جابر رداً مطولاً «لمن يرد على العلماء علومهم ويعيبهم ويكذبهم»(818) بأنهم كيف سيفسرون الظواهر التالية: (ويذكر أكثر من 45 ظاهرة) ثم يختمها بالقول: «أفترى هذه الأفعال والأعاجيب قصد الطبيعة؟!، حاشى للهّ تعالى أن يكون الأمر كذلك، ولكن تعَلّموا فتعْلموا»(819).

هذا الاحتقار للعاملين بالكيمياء نجده حتى في الإسكندرية حيث كانت قاعات محاضرات الكيمياء ومعاملها تقام في الدور الأرضي لأنها علم غير مبجّل، وظلت الشبهات تحوم حول الكيمياء حتى القرن السابع عشر بسبب شيوع الرأي المطالب بحرق الكيميائيين وإلقائهم في الأفران لأنهم يعملون بمواد خبيثة الرائحة(820).

لجابر ابن حيان تبرير فلسفي لتجويز تحويل جواهر المعادن فيما بينها؛ بأن العالم مصنوع من جوهر واحد: «واعلم أن أصول العالم بما فيه عشرة أشياء، وهي جوهر واحد»(821) فالعالم عنده مكوّن من جوهر واحد يأخذ مظاهر مختلفة بحسب تكوينه من «النار والهواء والماء والأرض، {وهي} أيضاً مركبة ليست مفردة، وأن المفردات هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة التي منها تركبت النار والماء والهواء والأرض»(822) و«قد وجب مع ما قدمنا أن الأشياء يجوز انتقالها من شيء إلى شيء»(823). ويعتبر ابن حيان أن مَن ينكر الكيمياء وييأس من إمكان تحويل المعادن إلى ذهب، إنما هو يائسُ وقانط من رحمة اللهّ، ملوّحاً بالآية القرآنية [وَلَا تَيْأَسُوا مِن رَّوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِن رَّوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ](824).

«عادةً ما تعتبر فكرة تحويل المواد بعضها من بعض فكرة إغريقيةً، تعود إلى أرسطو الذي أَخَذَها عن الفيلسوف الطبيعي القبل سقراطي أنبادوقليس. لكن الدراسات المحدثة، خصوصاً مع العالم الفلكي الأثري أنتونيادي أثبَتَتْ أن فكرة الطبائع الأربعة ذات أصل مصري، وأخذها الإغريق عن الفراعنة... حيث عبّر عنها المصريون بأن: «الكل في واحد»(825) وجابر ابن حيان يقول «إن في الاشياء كلها وجوداً للأشياء كلها»(826) ولا يستثني جابر الإنسان من هذه الأشياء: «وجعل تعالى الإنسان بجسمه عالماً صغيراً كائناً من مزاج هذه الطبائع الأربع»(827).

ومن الطريف أن هذه النظرة قادته إلى تأويل الآية القرآنية [فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ] «إن هذه الأربعة طيور كانت الأرواح {يعني العناصر} الأربعة»(828) مما جعله يجازف بالقول «إنا لو استطعنا أن نأخذ رجلاً فنفصله ونعدل طبائعه ونرده خلقاً جديداً لعاد لا يموت أبداً»(829) وليست هذه

الدعوى إلا نتيجة نظرته للإنسان كخليط كيميائي من الجواهر الأربعة، وأن الإنسان وإن كان به نفس وروح، فهذا لا يميّزه عن المواد، فالمواد هي الأخرى لها نفس وروح: «واعلم أن للنحاس نفس وروح وجسد كالإنسان»(830) ولكن ما يميّز الإنسان هو العقل «فالعقل أعلى شيء في العالم»(831) وحتى هذا التمييز لا يخرجه عن ماديته، وإنما لأن للعقل غاية وهي أن «يدرك كُنه الطبائع التي هو منها كائن ويدرك علل العقل بما فيه منه»(832) ويبدو أن القدرة على تخليق الإنسان كانت في نظر الخيميائيين ممكنة نظرياً إلى درجة إن البعض ادعى نجاحه في ذلك حسب كلام ابن وحشية إن شخصاً اسمه «عنكبوثا الساحر» كوّن إنساناً ووصف في كتابه كيف كوّنه وما الذي عمل حتى تم له كون ذلك الإنسان(833).

«قد تبدو فكرة التحول فكرة شاذة وغريبة مما يدعونا للشك في فطنة أسلافنا. ولكن إذا فكّرنا بدقة في الخيمياء كافتراض أولي فإنها لن تكون مجافية للعقل تماماً. لقد اعتقدوا في التحول لأنهم رأوه في حياتهم كل يوم، في الطهي وفي الصباغة وفي وظائف الأعضاء... وكانوا يعرفون أيضاً التحول المذهل لخام كبريتيد الزئبق (الزنجفر) إلى زئبق سائل، وكان الأمر يبدو لهم وكأن تسخين الخام يطرد شيئاً ما ويترك خلفه بركة من الفلز الفضي. فإذا لم تكن هذه براهين كافية على التحول، إذن يكفي أن يُسخن الفلز ثانيةً لتتحول البركة إلى جامد أحمر صلب، ولم يكن ذلك عودة الزنجفر مرة أخرى كما كانوا يظنون، لكنه أكسيد آخر للزئبق له اللون الأحمر نفسه. وفي غياب معلومات إضافية يصبح التحول مقبولاً لديهم كتفسير منطقي»(834).

ونافح أبو النّصر الفارابيّ (ت:339هـ) عن الكيمياء وله مقالة في صناعة الكيمياء والرد على مبطليها(835) وتابعه عليه حكماء الأندلس، فمن هذا الوجه كانت صناعة الكيمياء عندهم ممكنة سهلة المأخذ. بينما بنى أبو عليّ بن سينا مذهبه في اختلاف الجواهر بالنّوع؛ إنكار الكيمياء واستحالة وجودها(836) فرد عليه الكيميائي الطغرائي بكتاب «الرد على ابن سينا في إبطال الكيمياء»(837).

أمّا ابن رشد (ت:595هـ) فقد كان مذهبه عين مذهب أرسطو، وأرسطو أحيى نظرية العناصر الأربعة، التي قال بها إيمبيدوكليس Empedocles (ت:444 ق.م)، والتي تقوم على أن كل مادة مكونة من أربعة عناصر أولية وهي التراب والنار والهواء والماء، وهنالك أربع خواص أولية تنتج من اتحاد العناصر الأربعة مع بعضها وهي الصلابة والحرارة والبرودة والسيولة، وهنالك مادة أولية تدخل في تركيب المواد وهي الهيولى، وبفضلها يمكن تحويل المواد بعضها إلى الآخر.

لذلك لم يعترض ابن رشد على الكيمياء وتحويل المعادن. وتوقف في المسألة وتركها محتملة الحدوث مع تطور العلم مستقبلاً: «فليس عندنا ما يوجب استحالة ذلك ولا إمكانه. والذي يمكن أن يوقف منه على ذلك هو طول التجربة مع طول الزمان»(838).

ومع ذلك ذهبت كل محاولات التبرير العقلية هذه أدراج الرياح، ولم تستطع مقاومة التيار الفقهي الرافض لهذه العلوم. وقد وصف التوحيدي هذه المحاولات للتوفيق بين العلوم والإسلام وما صار لأصحابها، فقال: «وهذا مرام دونه حد، وقد توفّر على هذا قبل هؤلاء قوم كانوا أحدّ أنياباً، وأحضر أسباباً، وأعظم أقداراً، وأرفع أخطاراً، وأوسع قوىً، وأوثق عراً، فلم يتمّ لهم ما أرادوه، ولا بلغوا منه ما أمّلوه، وحصلوا على لوثات قبيحة، ولطخات فاضحة، وألقاب موحشة، وعواقب مخزية، وأوزار مثقلة»(839)، ليستقر الأمر ببطلان هذه العلوم. فنجد المؤرخ الصفدي في القرن الثامن، يتحدث عن جابر ابن حيان فيقول: إنما هذا الشيطان أراد الإغواء بكونه عزا ذلك إلى أن يقوله مثل جعفر الصادق لتتلقاه النفوس بالقبول...

هذا الذي بمقاله

غر الأوائل والأواخر

ما أنت إلا كـــــاسر

كذب الذي سماك جابر(1)

ويذكر الصفدي أن «ابن تيمية ينكر ثبوتها {يعني الكيمياء} وصنف رسالة في إنكارها ورد عليه نجم الدين بن أبي الدر البغدادي وزيّف ما قاله... وليعقوب الكندي رسالة في إبطال دعوى الذين يدعون صنعة الذهب والفضة جعلها مقالتين يذكر فيها تعذّر فعل الناس لما تفرّدت الطبيعة بفعله وخدع أهل هذه الصنعة وجهلهم، ورد عليه أبو بكر محمد بن زكريا الرازي»(840).

وهذا ما استقر عليه الحال كما نجده في مقدمة ابن خلدون في بابين هما (الفصل الثاني والثلاثون في إبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها) و(الفصل الثالث والثلاثون في إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المفاسد عن انتحالها).

ولأن «علم الكيمياء ليس علماً منفصلاً عن غيره من العلوم، بل لعله العلم الوحيد الذي له علاقة بكل العلوم الأخرى، كالزراعة والطب والفلك والنبات والحيوان

والهندسة بفروعها والمعادن والألبسة والصناعات المختلفة»(841) انعكس تحريمها سلباً على كل هذه العلوم الطبيعية.

3 ـ الطب

لم يكن حال الطب بأفضل من حال الفلك أو الكيمياء، يقول المؤرخ جواد علي: «لعب التطبيب بالسحر والرقي والتعويذ دوراً خطيراً في حياة الجاهليين، كما يظهر من الأخبار الواردة في كتب الحديث والأدب، حتى عُدَّ السحر نوعاً من الطب. وقد منع الإسلام أكثرها وحرمها»(842) وجاء في الصِحاح «من اكتوى أو استرقى فقد برئ من التوكل»، فكان لتحريم السحر أثرٌ على الطب.

عند العرب

والطب في اللغة العربية أحد مسميات السحر، جاء في البخاري في سياق حادثة سحر الرسول: «ما بال الرجل؟ قال: مطبوب، يعني مسحور»(843) وفي لسان العرب لابن منظور «يقال للحازي عراف وللقُناقِن(844) عراف وللطبيب عراف»(845) وقال ابن كثير «المطبوب: المسحور والعرب تكنى بالطب عن السحر»(846) وكانت مهمة التشخيص الطبي موكَلة إلى العراف أو الكاهن، يذكر ابن هشام أن عمرو بن تبان أخا الملك اليمني (حسان بن تبان) أصابه مرض «فلما نزل عمرو بن تبان اليمن مُنِع منه النوم، وسُلِّط عليه السهر، فلما جهده ذلك سأل الأطباء والحُزاة من الكهّان والعرافين عما به»(847) ويحكي إخوان الصفا عن ملكٍ فارسيّ مرض «فجمع الأطباء والتمس الدواء ولم يدع مُستطِبّاً ولا معزّماً ولا صاحب نِجامة ولا كهانة إلا أحضره»(848)، وأنشد الشاعر عروة ابن حازم مخاطباً عراف اليمامة (رباح بن عجلة) أن يداويه(849):

أقول لعرّاف اليمامة داوني

فإنّك إن داويتني لطبيبُ

ودائماً ما يقترن ذكر الطب بالتنجيم، ومن ذلك ما ذكره ذكر التنوخي (ت:384هـ) من شعر سهلون، ما يقتضي علمه بالنجوم(850):

من الطبّ والتنجيم من بعد منطق

ولا علم إلّا ما أحاط به صدري

ومن ذلك أيضاً قول أبو العلاء المعري:

قالَ المَنجّمُ والطّبيبُ كِلاهما

لا تُحشَرُ الأجسادُ؛ قلتُ: إليكما

وذكر ابن أبي الدنيا (ت: 281هـ) روايتين يقوم الجن فيهما بتعليم البشر علاج مرض، ونقل الشِّبلي هاتين الروايتين في أحد كتبه تحت باب سمّاه «تعليم الجن الطب للإنس»(851) ولا تكاد تخلو سيرة منجم عربي من علمه بالطب، ولا سيرة طبيب من علمه بالتنجيم كذلك(852)، إلى درجة أن إخوان الصفا يوجّهون «مَن أراد العلم بصناعة الطب أن يبدأ أولاً بدراسة الكتب عن الحكماء، ومعرفة مقدمات العلل... وبعد ذلك ابتدأ بتعلم الصناعة النجومية والأحكام الفلكية؛ لأنها هي الأصل والعمدة في جميع الأعمال الأرضية وما يعرض في الأجسام الطبيعية»(853).

فقد «اختلط السحر بالطب؛ فلم يخل الطب من السحر في معظم الأحيان حتى أصبح في واقع الأمر مزيجاً من التعاويذ والطب العملي»(854) فالطبيب في العقلية العربية هو ساحر أو كاهن. يقول إخوان الصفا: «إن مداواة العلل الحالّة بالأجسام... كما قال النبي... هي ضرب من السحر الحلال»(855). ولدينا رواية شيعية تَنسب لعلي بن أبي طالب قوله: «إن السحر على وجوه شتى، وجه منها بمنزلة الطب كما أن الأطباء وضعوا لكل داء دواء فكذلك علماء السحر احتالوا لكل صحة آفة ولكل عافية عاهة ولكل معنى حيلة... قيل: من أين علم الشياطين؟ قال: من حيث عرف الأطباء الطب»(856).

يعود هذا الفهم للاعتقاد البدائي بأن المرض هو روح شريرة تقمصت جسد المريض ويجب طردها بالتعاويذ المؤثرة(857). وقد وصل هذا الاعتقاد إلى جزيرة العرب حسب شهادة الجاحظ الذي قال: «والعرب تزعم أن الطاعون طعن من الشيطان، ويسمّون الطّاعون رماح الجنّ»(858) وانتقل صدى هذه الأسطورة إلى الأحاديث النبوية كما في الحديث القائل: «فناء أمتي بالطعن والطاعون. فقيل: يا رسول اللهّ، هذا الطعن قد عرفناه، فما الطاعون؟ قال: وخز أعدائكم من الجن»(859) ولذلك فإن الإسلام يعتبر الميت بمرض الطاعون شهيداً.

يمكننا أن نرى المرض في بعض الآثار النبوية يصيب البشر نتيجة آثامهم: «لم تظهر الفاحشة في قوم قط، حتى يعلنوا بها، إلا فشا فيهم الطاعون، والأوجاع» ويستمر هذا الحديث في تعليل كوارث طبيعية أخرى بما اقترفته أيدي الناس

من معاصٍ وآثام، مثل أن قحط الأرض سببه الغش في المكيال، وقلة هطول الأمطار سببه منع الزكاة(860). وبالتالي فإن وسيلة إنزال المطر هي التوبة، تماماً كما تحكي قصة العبد التائب من بني إسرائيل الذي حرم اللهّ الناس المطر بسبب معاصيه، حتى طلب موسى من هذا العاصي التوبة، فتوجه العاصي إلى ربه بالتوبة «فلم يستتم الكلام حتى ارتفعت سحابة بيضاء فأمطرت كأفواه القرب. فقال موسى: إلهي وسيدي! بماذا سقيتنا؟ فقال: يا موسى! سقيتكم بالذي به منعتكم»(861).

الأدوية كأداة سحرية

عندما كانت العقاقير والممارسات الطبية تُستخدم، فإنها لم تكن تُمارس كطبٍ محض، بل كان النظر إليها باعتبارها إحدى طقوس العملية السحرية، وأن مفعول الدواء هو خاصية سحرية فيه، مثل خاصية الجذب في حجر المغناطيس، الذي قوته هي الأخرى سحرية أيضاً في نظر العرب. يقول ليفي بريل إن البدائيين يعتقدون أن الترياق لا يؤثر بمادته بل بروحه. ويذكر المبشرون الإنجليز أن أهالي «الفيجيين» كانوا عندما يصيبهم داء يضطرون معه إلى تعاطي بعض أدوية الإنجليز، وكانوا يُظهرون اعتقاداً أن اعتناق المسيحية أمر لا بد منه لنجاح الدواء، فيدل ذلك على خلو أذهانهم من فكرة التأثير المباشر للدواء. ونحن نعرف أن الشفاء معناه في نظر العقلية البدائية قهر الطلسم الذي سبب المرض، بواسطة طلسم أقوى منه. والواقع أن طبيب القبيلة المسمى «لينجاكا» Lingaka كان يلقي في روع الناس حتى في أبسط الحالات أنهم هم الذين يسببون الشفاء، وأن الأدوية التي يعطونها للمرضى ليس لها أثر يُذكر. وإذا عزا الأهالي شيئاً من الفضل إلى الأدوية نفسها، فذلك فقط لأنها مجرد مطايا لقوة سحرية(862)، وهذا بالضبط ما يقوله إخوان الصفا:

«مَن شاهد الأفعال التي تورثها الأدوية... والعقاقير والأحجار في بعض؛ كحجر المغناطيس في الحديد... {عَلِم} أن الرقى والعوذ تعمل في الأنفس وتؤثر فيها على قدر جواهرها وطبائعها»(863). وعندما تحدث القنوجي عن «علم الخواص» السحري، ذَكر مثال الأدوية: «ومن هذا القبيل الاستعانة بخواص الأدوية، بحيث يعتقد الرائي أن ذلك لفعل السحر» لم يذكر مثال المغناطيس أيضاً(864). ويصنف إخوان الصفا الطب ضمن العلوم السحرية، ويصرحون أن تأثير الأدوية خاصية سحرية مثلها مثل خاصية الجذب السحرية في المغناطيس، ويعرضون أدلة ومقارنات طويلة على ذلك(865)، ويبدو أن هذا كان توجهاً عاماً استمر إلى فترة طويلة؛ فلا تزيد آثار الأدوية عن آثار النجوم في

السماء، كما لا تقل النجوم والكواكب عن فاعلية الدواء. هذا ما يحاول قوله الغزالي، عند حديثه عن برهان النبوة، نأخذ منه الشاهد الذي يعنينا:

«فقد ذكرنا حقيقة النبوة ووجودها بالضرورة، بدليل وجود عمل خواص الأدوية والنجوم وغيرهما. وإنما قدمنا هذه المقدمة لأجل ذلك وإننا أوردنا الدليل من خواص الطب والنجوم، لأنه من نفس علمهم. ونحن نبين لكل عالم بفن من العلوم كالنجوم والطب والطبيعة والسحر والطلسمات مثلاً من نفس علمه برهان النبوة»(866).

وهناك كتاب صدر حديثاً بعنوان «القاموس الطبي من أحاديث الإمام الرضا» لمحمد جواد المروّجي الطبسي، جمع فيه الكثير من الروايات الإسلامية في التداوي بطريقة سحرية، وجمع المؤلف خواص الأطعمة في فصل بعنوان «الخواص والمضار في الفواكه والثمار».

كراهية الإسلام للطب

عرف العرب الجاهليون العلاج باستخدام الرقية أو العوذة، فحرمها الرسول في البداية ثم عدل عن قراره. وتصف الروايات طقوس العلاج السحري المسمى في التراث بـ«النشرة» بطرق مختلفة كلها سحرية، نعرض أوضحها: «يأخذ حزمة قضبان وفأساً ذا قطارين ويضعه في وسط تلك الحزمة ثم يؤجج ناراً في تلك الحزمة حتى إذا ما حمي الفأس استخرجه من النار وبال على حره فإنه يبرأ بإذن الله»(867)، وتبدو الطقوس السحرية والدناسة باستخدام البول واضحة في هذه الممارسة، فلا عجب أن يعتبر الرسول النشرة «من عمل الشيطان»(868).

ولكن بعد تلميحات الصحابة ومطالبتهم بها عاد الرسول وأباحها بعد أسلَمتِها كما في صحيح مسلم: «عن جابر، قال: كان لي خال يرقي من العقرب، فنهى رسول الله ﷺ عن الرقى، قال: فأتاه، فقال: يا رسول الله إنك نهيت عن الرقى، وأنا أرقى من العقرب، فقال: من استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل..»(869).

ومثل هذه الروايات التي يستأذن فيها الصحابة للتداوي تعطينا تصوّراً عن توجسهم من الطب: «يا رسول الله، أرأيت رقى نسترقيها ودواء نتداوى به وتقاة نتقيها، هل ترد من قدر الله شيئاً؟»(870) وقال آخر متعجباً: «ويغني الدواء شيئاً؟»(871) وهناك رواية عن مرض أحد الصحابة فلما سأله أحدهم «ألا آمر لك بطبيب؟ قال: الطبيب أمرضني»(872).

وعند أبي داود ثلاثة أمور يذكرها الرسول أنه إذا قام بإحداها، كان ممن لا يبالي بما يفعل ولا ينزجر عما لا يجوز فعله شرعاً، وذكر منها: «إن أنا شربت ترياقاً»(873) وروى أبو داود أيضاً رواية فيها استخفاف بالتداوي: أن النبي كان يحتجم وقال «من أهرق من هذه الدماء {يعني احتجم}، فلا يضره ألا يتداوى بشيء لشيء»(874) وفي رواية أن طبيباً، وهو ابن أبي رمثة(875) قابل الرسول فقال له: يا رسولِ اللهّ، إنِي رجل طبيب، وإن أبي كان طبيباً، وإنّا أهل بيت طبّ، واللهّ ما يخْفَي علينا من الجَسَد عرْقٌ ولا عَظْم، فأرني هذه التي على كتَفك {يقصد خاتم النبوة}، فإن كانت سلعةً {ورم} قطعتُها ثم داويتها، قال {الرسول}: لا، طبيبها الله(876). ويذكر البيهقي رواية عجيبة تمنع كراهية مجموعة من الأمراض لأنها مفيدة:

«قال رسول اللهّ لا تكرهوا أربعة فإنها لأربعة: لا تكرهوا الرمد فإنه يقطع عروق العمى، ولا تكرهوا الزكام فإنه يقطع عروق الجذام، ولا تكرهوا السعال فإنه يقطع عروق الفالج، ولا تكرهوا الدماميل فإنها تقطع عروق البرص»(877).

وفي البخاري نجد حرمان متعاطي الرقية أو ممارس التطير أو العلاج بالكي من ثوابٍ كبير، باعتبارها ممارسات سحرية: «سبعون ألفاً يدخلون الجنة بغير حساب... هم الذين لا يتطيرون، ولا يسترقون، ولا يكتوون، وعلى ربهم يتوكلون»(878). وقد حاول بعض الفقهاء التملص من هذا الحرمان بعدة تأويلات مثل قول القاضي عياض إن كثيرين حملوا هذا الحديث «على قوم يعتقدون أن الأدوية نافعةٌ بطباعها كما يقول بعض الطبائعيين {الملحدين}، لا أنهم يفوضون الأمر إلى اللهّ تعالى، وهذا على نحو التأويل المتقدم في حديث الاستمطار بالنجوم»(879).

ونفهم من هذا الحديث أن كراهية «الاسترقاء» كانت باعتباره سحراً؛ كون الممارستين الأخريين المذكورتين في الحديث (التطير، والكي) هما ممارستان سحريتان، فالكي كان يُمارس باعتباره حاجباً سحرياً وليس علاجاً طبيّاً كما هو شائع اليوم، بدليل أن العرب كانت تمارس طقس كيّ الناقات السليمة إذا شاع بينها مرض؛ لحمايتها من العدوى، دوناً عن الناقات المصابة بالعدوى(880) وهو نوع من السحر التعاطفي(881) وفي الحديث «لا يحرق بالنار إلا ربّ النار»(882).

أمّا مؤرخ العلوم الإسلامية (القنوجي) فضَمّن «علم الرقى» ضِمن العلوم السحرية، وذكر أن الرسول سمح به، يقول: «سميت رقية لأنها كلمات رقيت من صدر الراقي، بعضها فهلوية، وبعضها قبطية، وبعضها كالهذيانات، زعموا أنها

كُشِفت من الجن أو سُمِعت في المنام... والشرع أذِن للرقية»(883) وهناك رواية في مسند أحمد «أن عمرو بن حزم دُعي لامرأة بالمدينة لدغتها حية ليرقيها، فأبى، فأخبر بذلك رسول اللهّ فدعاه، فقال عمرو: يا رسول اللهّ إنك تزجر عن الرقى، فقال: «اقرأها عليّ» فقرأها عليه، فقال رسول الله: «لا بأس إنما هي مواثيق فارقِ بها»»(884).

وتحكي الروايات قصة رجل اشتكى من ألم شديد في بطنه، فقال الأطباء: لا يبرأ إلا بالكي، فقال أهله لا حتى نستأمر رسول اللهّ {نلاحظ هنا أيضاً ضرورة استئذان الرسول قبل العلاج} فقال أخو المريض للرسول: إن أخي قد سقت بطنه، فأتيت به الأطباء، فأمروني بالكي، أفأكويه؟ فقال له الرسول: «لا تكووه»، فعادوا به إلى أهله وهناك هجم عليه بعير فضربه على بطنه فشفي، فأتى به النبي فقال: «أما أنك لو أتيت به الأطباء قلت النار شفته»(885) بمعنى أرأيت؟! لو أنك ذهبت إلى الأطباء وعالجوك بالكي، ثم عدت وصادف أنك تعرضت لضربة البعير، لكان الشفاء من ضربة البعير وليس من الأطباء، ولكنتم ظننتم أن نار الطبيب هي التي شفته!

كراهية المسلمين للطب

يذكر ابن عبد البر (ت:463هـ) في كتاب «التمهيد لما في الموطأ» أن ثمة طائفة ذهبت «إلى كراهية الرقى والمعالجة قالوا الواجب على المؤمن أن يترك ذلك اعتصاماً باللهّ تعالى وتوكلاً عليه وثقة به وانقطاعاً إليه وعلماً بأن الرقية لا تنفعه وأن تركها لا يضره إذ قد علم اللهّ أيام المرض وأيام الصحة فلا تزيد هذه بالرقى والعلاجات ولا تنقص تلك بترك السعي والاحتيالات... والذي أقول به أنه قد كان من خيار هذه الأمة وسلفها وعلمائها قوم يصبرون على الأمراض حتى يكشفها اللهّ ومعهم الأطباء فلم يعابوا بترك المعالجة ولو كانت المعالجة سنة من السنن الواجبة لكان الذم قد لحق من ترك الاسترقاء والتداوي وهذا لا نعلم أحداً قاله»(886).

وقيل لأحد التابعين في مرض، وهو الربيع بن خثيم: ألا ندعو لك الطبيب؟ فتذكر عاد وثمود وتذكر حرصهم على الدنيا ورغبتهم فيها، وقال: «كان فيهم مرضى، وكان فيهم أطباء، فلا الدَّاوِي بقي ولا المُدَاوَى، هلك الناعت والمنعوت له، واللهّ لا تدعوا لي طبيباً»(887)، وهو موقف مشابه لموقف الصحابي أبي بكر حين مرض «فقالوا ألا ندعو الطبيب؟ فقال: قد رآني فقال إني فعال لما أريد»(888).

ويقول ابن الجوزي «لا يختلف العلماء أن التداوي مباح وإنما رأى بعضهم أن العزيمة تركه»(889) أما ابن تيمية فيقول «وأما التداوي فليس بواجب عند جماهير الأئمة. وإنما أوجبته طائفة قليلة... لأن خلقاً من الصحابة والتابعين لم يكونوا يتداوون بل فيهم من اختار المرض. كأبي بن كعب وأبي ذر ومع هذا فلم يُنكر عليهم ترك التداوي»(890) ويَستدل ابن تيمية بحديث المرأة التي اشتكت النبي معاناتها مع مرض الصرع فقال: «إن شئت صبرت ولك الجنة، وإن شئت دعوت اللهّ أن يعافيك. فقالت: أصبر»(891) ويُنقَل عن الإمام أحمد ابن حنبل تفضيله ترك التداوي وعدم إخبار الطبيب بالمرض، حيث قال: «أحب لمن عقد التوكل وسلك هذا الطريق، تركُ التداوي مِن شُرب الدواء وغيره، وقد كانت تكون به علل، فلا يخبر الطبيب بها إذا سأله»(892) وبالتالي فإن «جمهور الحنابلة على أن ترك التداوي أفضل؛ لأنه أقرب إلى التوكل»(893) وكان الحسن يكره قطع العروق(894) ومن ذلك ما أصاب زياد بن أبيه (القائد الأموي في القرن الأول) أصيب بطاعون في يده فأشار إليه الأطباء بقطعها، فاستشار القاضي شُريح في ذلك، فاعترض شُريح وقال «إن كانت لك مدة تعيش بلا يمين، وإن كان قد دنا أجلك أن تلقى ربّك مقطوع اليد، فإذا قال لك: لم قطعتها؟ قلت: بغضاً للقائك، وفراراً من قضائك»(895) فلم يقطعها ومات زياد من يومه!.

«وقد كانت شعوب الشرق الأدنى تنفر من تشريح الإنسان، وتعدّه مُثلة وإهانة للمتوفى. وعملاً مخالفاً لأحكام الدين، ولذلك نهت عنه»(896) ومن الحقائق بهذا الشأن أنه برغم تطور الطب الهندي، فقد كان محرماً عليهم استخدام المباضع، ولذلك كانت دراسة التشريح تجري على جثث تُغرق في الماء أياماً عدة حتى يمكن اقتطاع أجزائها بمجرد الشد. وأعطاهم ذلك فكرة جيدة عن تركيب العظام والعضلات، لكن فكرتهم عن الأعضاء اللينة كانت ضعيفة لأنها تتحلل(897). وهذه العرقلة لدراسة التشريح كانت ذاتها في العصر العباسي، وكان يوحنا بن ماسَوَيه يشتكي منع الخليفة له من للتشريح(898).

ويحكي الإمام النووي بندم أنه خطر له في يومٍ ما أن يشتغل في علم الطب، يقول:

«فاشتريتُ كتاب «القانون» لابن سينا، وعزمتُ على الاشتغال فيه، فأظلم عليَّ قلبي، وبقيتُ أياماً لا أقدر على الاشتغال بشيءٍ، ففكرتُ في أمري، ومن أين دخل عليَّ الداخل، فألهمني اللهّ تعالى أن سببه اشتغالي بالطبِّ، فبِعْتُ في الحال الكتاب المذكور، وأخرجتُ من بيتي كلَّ ما يتعلق بعلم الطب، فاستنار قلبي، ورجع إليَّ حالي، وعدتُ إلى ما كنتُ عليه أولًا»(899)

إذن فالمسلمون نبذوا علم الطب؛ «لذلك كان معظم المشتغلين به يهوداً ونصارى وصابئة»(900) ويذكر القنوجي عند تصنيفه العلوم أن الطب أصبح مهاناً لأن الذين اشتغلوا به اليهود(901) وكان يتم لمز الطبيب الرازي لكونه مسيحياً سابقاً، كما يقول الهمذاني: «ابن زكريا الرازي، فهذا كان نصرانياً بن نصراني، يتستر بالنصرانية ويذهب مذاهب الملحدة، ثم أظهر الإسلام وتسمى بمحمد، وكان اسمه يوحنا. وإنما فعل ذلك مكيدة للإسلام»(902).

حتى إن التخلي عن الطب كان دليلاً وعلامة على تدين الشخص وتوبته! كما فعل إسحاق الرّومي، وهو طبيب مسيحي عالم بالحكمة، «أسلم، ثم ترك الطّب»(903).

ويجدر بنا التوقف قليلاً هنا للحديث عن شخصية غامضة في تاريخ العلوم الإسلامية وهي قصة أول نقل للطب العربي إلى أوروبا على يد الطبيب التونسي المسلم قسطنطين الإفريقي(904) الذي ترك الإسلام إلى المسيحية وهرب إلى إيطاليا ناقلاً معه «حمولة قيّمة» من كتب الطب العربي وترجمها إلى اللاتينية، حتى مات راهباً في كنيسة. في الحقيقة لم يصلنا شيء بالعربية عن سيرة قسطنطين، والذي وصلنا في المراجع الأوروبية لا يفيد سوى أنه كان تاجراً بين قرطاج وإيطاليا منتصف القرن الخامس الهجري، وكان «قد تعلّم الفارسيّة والسريانية والكلدانيّة والإغريقيّة واللاتينيّة والإيطاليّة والفارسيّة والعربيّة والهيروغليفيّة والهنديّة والأثيوبية»(905).

وفي بدايات القرن العشرين كتب المؤرخ البريطاني Charles Singer عن سيرة قسطنطين، أنقل الفقرة التي تهمنا منه بنصها:

«بعد أن قضى قسطنطين تسعة وثلاثين عاماً في طلب العلم، عاد إلى قرطاج، ولكن الناس هناك حينما رأوه قد تشبّع بمعارف الوثنيين، سعوا لقتله، ولذلك اتخذ سفينة سراً وهرب إلى مدينة ساليرنو {إيطاليا} وهناك اختبأ لبعض الوقت متنكراً كمتسوّل، حتى تعرف عليه أخو ملك البابليين }ربما أحد إخوة خلفاء بني العباس{، الذي صادف أن كان مسافراً هناك، فعناه برعاية عظيمة ونال تكريماً لائقاً في منزل الدوق روبيرت... ثم ذهب قسطنطين تاركاً ساليرنو إلى دير مونتي كاسينو وهناك تلقى معاملة طيبة من قبل ديسيديريوس رئيس الدير، ثم أصبح راهباً»(906).

وما جرى للطبيب قسطنطين يستدعي إلى الأذهان ما حدث للطبيب والمترجم الشهير «حنين بن اسحاق» وقد كتب عن معاناته بنفسه في رسالة نقلها لنا ابن أبي أصيبعة كاملةً، قال فيها(907):

إنه لحقني من أعدائي ومضطهدي الكافرين بنعمتي الجاحدين لحقي الظالمين لي المتعدين علي من المحن والمصائب والشرور ما منعني من النوم وأسهر عيني وأشغلني عن مهماتي. وكل ذلك من الحسد لي على علمي وما وهبه اللهّ عز وجل لي من علو المرتبة على أهل زماني وأكثر أولئك أهلي وأقربائي فإنهم أول شروري وابتداء محني ثم من بعدهم الذين علمتهم وأقرأتهم وأحسنت إليهم وأرقدتهم وفضلتهم على جماعة أهل البلد من أهل الصناعة وقربت إليهم علوم الفاضل جالينوس فكافأوني عوض المحاسن مساوئ بحسب ما أوجبته طباعهم وبلغوا بي إلى أقبح ما يكون من إذاعة أوحش الأخبار وكتمان جليل الأسرار حتى ساءت بي الظنون وامتدت إلي العيون ووضع علي الرصد حتى أنه كان يحصي علي ألفاظي ويكثر اتهامي بما دق منها مما ليس غرضي فيه ما أومأوا إليه فأوقعوا بغضتي في نفوس سائر أهل الملل فضلاً عن أهل مذهبي. وعملت لي المجالس بالتأويلات الرزلة وكلما اتصل ذلك بي حمدت اللهّ حمداً جديداً وصبرت على ما قد دفعت إليه فآلت القضية بي إلى أن بقيت بأسوأ ما يكون من الحال من الإضافة والضر محبوساً مضيقاً عليّ مدة من الزمان لا تصل يدي إلى شيء من ذهب ولا فضة ولا كتاب وبالجملة ولا ورقة أنظر فيها...

كان الشافعي يتحسر ويقول «لا أعلم عِلْمًا بعد الحلال والحرام أنبل من الطّبّ، إلّا أنّ أهل الكتاب قد غلبونا عَلَيْهِ. وقال حَرْمَلَة: كَانَ الشّافعيّ يتلهّف على ما صنع المسلمون من الطّبّ ويقول: ضيعوا ثُلُث العِلْم، ووكّلوه إلى اليهود والنَّصارى»(908). مع تحفظي على إلحاق الطب باليهود، لأنهم أيضاً كانوا مقاومين للطب حسب كلام الجاحظ(909). قد يكون موقف الشافعي المتنور هذا عجيباً خارجاً عن السياق، لكن هذه الدهشة تزول إذا علمنا أن الشافعي بجلالة قدره كأهم فقيه سني، كان منجماً بارعاً في شبابه(910) وكانت عنده معرفة طبية(911)، فلا عجب أن يعرف قيمة الطب ويبدي تعاطفاً لإهماله بحكم ماضيه.

وقال الجيهانيّ (ت:375هـ): «ليس للعرب كتاب إقليدس ولا المجسطيّ ولا الموسيقي ولا كتاب الفلاحة، ولا الطّبّ ولا العلاج، ولا ما يجري في مصالح الأبدان»(912) ويذكر الجاحظ (ت:255هـ) في كتاب البخلاء على لسان أحدهم: «إن المسلمين لا يفلحون في الطب»(913) وقد كانت للجاحظ اعتراضات على الطب، اضطرت الطبيب الرازي (ت:311هـ) لتأليف كتاب كامل بعنوان «الرد على الجاحظ في نقض الطب»(914). وهناك عدة مخطوطات وصلتنا لكتب تدل عناوينها على ما شاع من اعتراض على الطب، مثل: كتاب الرَّد على جالينوس، وكتاب الرَّد على المتطببين. وكتاب الرد على الناشي في

نقضه الطب، وهي عناوين استدعت الحاجة إلى كتب أخرى دفاعية ترد عليها، فوصلتنا عناوين مثل: كتاب في الخَاصَّة في تشريف صناعة الطب، ورسالة في قدر منفعة صناعة الطب.

وفي منتصف القرن الرابع الهجري نجد الإمام الباقلاني إمام الأشاعرة يدّعي أن «الواجب أن يكون العلم بأصل الطب موقوفاً عليه ومأخوذاً من جهة الرسل عليهم السلام... وعلى هذا أكثر الأمة»(915) وهي دعوى تتكرر عند الغزالي: «علم الطب والنجوم، فإن من بحث عنها علم بالضرورة أنها لا تدرك إلا بإلهام إلهي»(916) وعند القنوجي كذلك، «علم الطب فإنه كان في الزمن القديم حكمة موروثة عن النبوة»(917) وحتى بين الشيعة، قال الشيخ المفيد: «الطب صحيح، والعلم به ثابت، وطريقه الوحي، وإنما أخذه العلماء به عن الأنبياء. وذلك أنه لا طريق إلى علم حقيقة الداء إلا بالسمع»(918).

لا يقتصر هذا التجني على الطب من قبل الشيوخ فحسب، بل قد أصبح ظاهرة شعبية، «فترى طائفة يعتقدون بطلان الطب لخطأ شاهدوه من طبيب» حسب الغزالي(919) وكذا يشير «إخوان الصفا» إلى أن هناك من يشيع بين الناس «أن علم الطب لا منفعة، فيه، وأن علم الهندسة لا حقيقة له، وأن علم المنطق والطبيعيات كفر وزندقة، وأن أهلها ملحدون، ويدّعون عليهم المحالات ويحكون عنهم الخرافات»(920). ويذكر ياقوت الحموي أن القفطي المؤرخ كان: «شديد التعصّب على أهل الحكمة والناظرين في أجزائها كالهندسة والطبّ والتنجم والموسيقى والمنطق والعدد»(921). وخصص إخوان الصفا الرسالة الأخيرة من كتابهم (الرسالة الحادية عشرة في ماهية السحر والعزائم والعين) للتشنيع على من يرفض هذه العلوم:

«واعلم أيها الأخ أيدك اللهّ أننا رأينا اليوم أكثر الناس المتغافلين إذا سمعوا بذكر السحر يستحيل واحد منهم أن يصدق به ويتكافرون بمن يجعله من جملة العلوم التي يجب أن يُنظر فيها أو يُتأدب بمعرفتها. وهؤلاء هم المتعالمون والأحداث من حكماء دهرنا المتخلّفون والمدعون بأنهم من خواص الناس المتميزين، وذلك لأنهم لما رأوا بعض المتعاملين بهذا العلم والخائضين في طلبه من غير معرفة له إما أبله قليل العقل أو امرأة رعناء أو عجوز خرقة بلهاء فرفعوا أنفسهم عن مشاركة من هذه حاله إذا سمعوا بذكر السحر والطِّلسمات أنفةً منهم لئلا ينسبوا إلى الجهل وإلى التصديق بالكذب والخرافات»(922)

الحجامة والدم

والحديث عن الطب والسحر العربي لا يمكن أن يخلو من الحديث عن الحجامة، التي أصبحت فيما بعد أحد أهم وسائل العلاج النبوي، فذكر ابن حجر أن الرسول «احتجم على رأسه بقرن حين طُبّ»(923) يعني حين سُحِر، ولأن الحجامة علاج سحري؛ فقد كان لها شروط ومواقيت معينة لممارستها، وورد في ذلك روايات كثيرة منها قوله:

«فاحتجموا على بركة اللهّ، يوم الخميس واجتنبوا الحجامة، يوم الأربعاء، والجمعة، والسبت، ويوم الأحد، تحرياً واحتجموا يوم الاثنين، والثلاثاء»(924).

وتحديد أوقاتٍ معينة لنجاح العلاج هو عُرف قديم في الممارسات السحرية «ذكر أرسطو أن شريعة المصريين كانت تحظر على الأطباء تحريك الأخلاط قبل اليوم الرابع، فإذا خالفوها ومات المريض عُوقبوا بالموت قصاصاً له»(925) ومن اللافت أن إحدى روايات مواقيت الحجامة تذكر احتمال الموت بسبب مخالفة التوقيت: «من أراد الحجامة فليتحرَ سبعة عشر، أو تسعة عشر، أو أحداً وعشرين، لا يتبيّغ بأحدكم الدم فيقتله»(926) تماماً كما حذّر أرسطو.

وفي شأن الدم أيضاً تذكر كثير من الروايات أن الرسول عندما احتجم أمر الصحابي عبد اللهّ بن الزبير (بإخفاء) الدم الناتج عنها، فقام ابن الزبير بشربه، وتختلف الروايات عن ردة فعل الرسول من هذا التصرف(927). واعتقاد تأثير الدم في من يشربه كان معروفاً لدى الجاهليين كوسيلة علاج وخاصة من أمراض الجن، «وقد عالج العرب الجنون والخبل بشرب دماء من دماء الملوك. ومن أقوالهم: دماء الملوك شفاء من عضة الكَلِب والجنون والخبل. ومعالجة داء الكلب، بلعق دم الملوك أو الأشراف من الأدوية المشهورة عند الجاهليين في مداواة هذا المرض»(928) وفي البخاري إشارة لعلاقة الدم بالجن: «إن الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم»(929) هذا الاهتمام الذي يوليه الجاهليون للدم مصدره اعتقاد سحري عالمي يرى دم الإنسان هو روحه، «ومن العرب من زعم أن النفس هي الدم لا غير وأن الروح الهواء الذي في باطن جسم المرء منه نفسه، ولذلك سموا المرأة منه نُفَسَاء، لما يخرج منها من الدم»(930).

لهذا نرى أن بعض «الإثونيين» لا يتذوقون الدم لأنهم يعتقدون أن فيه روح الحيوان التي تدخل جسد من يتذوّقه، وكذلك قبائل الهنود الحمر في أمريكا الشمالية يمتنعون بصرامة عن أكل دم أي حيوان لأنه يحتوي على حياة الوحش وروحه، وهكذا يقوم الصيّاد اليهودي بصب دم الطريدة التي قتلها على الأرض ويغطيها بالتراب. ولا يتذوّق الدم لإيمانه أن روح الحيوان وحياته هما في دمه، بل هما دمه(931) ويأتي تحريم الدم في العهد القديم: [لاَ تَأْكُلُوا دَمَ جَسَدٍ مَا،

لأَنّ نَفْسَ كُلِّ جَسَدٍ هِيَ دَمُهُ] {سفر اللاويين: 17: 14} وكذلك في {سفر التكوين 9: 3 ـ 4}. وبالتأكيد في عدة مواضع من القرآن: [حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ] {البقرة: 173} [حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ] {المائدة: 3} [حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ] {النحل: 115} وبذلك لا يأكل المسلم إلا من الحيوان المذبوح على الطريقة الإسلامية وهي أن «ينهر الدم وتُفرى الأوداج» فيضمن بذلك خروج أكبر قدر من الدم والذي يعني حسب الأسطورة خروج الروح. وهناك حديث ينهى عن «شريطة الشيطان» وهي كما يشرحها الراوي أنهم: «كانوا يقطعون منها الشيء اليسير، ثم يدعونها حتى تموت، ولا يقطعون الْوَدَجَ»(932).

هناك قضية تهمنا ارتبطت بالحجامة في الإسلام وهي تحريم أن يقبض الحجّام ثمن هذا العمل، ورد في البخاري «عن عون بن أبي جحيفة، قال: رأيت أبي اشترى حجاماً، فأمر بمحاجمه، فكسرت، فسألته عن ذلك قال: «إن رسول اللهّ نهى عن ثمن الدم»(933) فعلى الرغم من حث الآثار على الحجامة إلا أن النهي عن ثمنها صارم وغير مفهوم حتى الآن! وأحاديث النهي عن قبض الثمن تذكر عدة أمور مثل ثمن الدعارة (وهذا مفهوم) لكن لماذا النهي عن ثمن بعض الحيوانات تحديداً مثل الكلب والسنّور؟! الجواب نجده في الروايات التالية:

ورد في صحيح مسلم نهيٌ «عن ثمن الكلب، ومهر البغي، وحلوان الكاهن»(934) ثم في الحديث التالي مباشرةً يستعاض عن الكاهن بالحجّام: «شر الكسب مهر البغي، وثمن الكلب، وكسب الحجام» وهذه الاستعاضة أكثر من كافية لندرك الترادف بين الحجّام والكاهن.

كما لا يسعنا إغفال ذِكر «الكلب» الحاضر في كلا الروايتين السابقتين، إذ أن للكلب سمعة سيئة في الإسلام عن كونه شيطاناً، وأن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه كلب، فيحرم اقتناؤه، ويجوز قتله، وأنه يقطع الصلاة، وينقص من أجر صاحبه كل يوم قيراطين والقيراط مثل جبل أُحد، وإذا ولغ في الإناء يُغسل بطقوس معينة، إلى غير ذلك(935). فللكلب علاقة وطيدة بالممارسات السحرية عند العرب، وقد وردت في التفاسير قصة عن امرأة تعلمت السحر على ظهر كلبين أسودين(936). وثمة أحاديث كثيرة جداً تحرم قبض ثمن الكلب سببت خلافات فقهية عديدة: «سألت جابراً، عن ثمن الكلب والسنور؟ قال: زجر النبي ﷺ عن ذلك»(937)، لكن هذا الزجر يصبح مفهوماً بالتعليل الذي نجده عند الدميري (ت:808هـ)؛ حيث ذكر معتقداً عربياً يقول إن «من رأى كأنه أكل لحم سنور، فإنه يتعلم السحر»(938) فالسحر إذن ـ مرة أخرى ـ هو سبب تحريم قبض ثمن السنّور وثمن الكلب، والحجامة والكهانة.

الاستخفاف بالطب

إذا ما تتبعنا سير الأطباء العرب وطرق موتهم فإننا سرعان ما نلاحظ لمحة التشفي في هذه الروايات الموضوعة غالباً للنيل من علمهم بالطب وأنه لم ينفعهم. فتم تصوير نهايتهم أنها تكون بالمرض، الذي يفترض بهم علاجه. مثل أن نهاية الحارث بن كلدة كانت بالسم(939)، وما حكي عن الطبيب الرازي حين قال له الكعبي: «رأيتك تدّعي ثلاثة أصناف من العلوم وأنت أجهل الناس بها (...) تدّعي الطبّ وتركت عينك حتى ذهبت»(940) وكذلك ورد أسلوب التشفي هذا في موت ابن سينا حين قال أحدهم شعراً(941):

رأيت ابن سينا يعادي الرجال

وفي السجن مات أخس الممات

فلم يشف ما نابه بالشفا

ولم ينج من موته بالنجاة

والشفاء والنجاة هما كتابان لابن سينا.

وورد هذا التشفي أيضاً في الطبيب سليمان أبو بكر بن تاج، حيث يقول ابن أبي أصيبعة: «أدركه في آخر أيامه مرض القروح في إحليله {عضوه الذكري} فلم يمكنه دواؤه وعرّفه اللهّ القادر عجزه فقُطِع إحليله»(942) وكذلك أن الطبيب سعيد بن عبد ربه أصيب بالعمى، وأن الطبيب أبو حمص لم يطل عمره، وأن الطبيب الكتاني مات بمرض الاستسقاء، وأن الطبيب أحمد بن حكم بن حفصون مات بالإسهال، وكذلك الطبيب أبو عبد الملك الثقفي مات بالإسهال، وأن الطبيب عمر بن يونس الحراني مات بالمعدة، وأخوه الطبيب مات بالحمّى والإسهال(943).

ويحكي جعفر الصادق مثل ذلك عن أطباء اليونان: «قد مات أرسطو طاليس معلم الأطباء، وأفلاطون رئيس الحكماء، وجالينوس شاخ ودق بصره، وما دفع الموت حين نزل بساحته، ولم يألوا حفظ أنفسهم، والنظر لما يوافقها، كم مريضاً قد زاده المعالج سقماً، وكم من طبيب عالم، وبصير بالأدواء والأدوية ماهر مات وعاش الجاهل بالطب بعده زماناً. فلا ذاك نفعه علمه بطبه عند انقطاع مدته وحضور أجله، ولا هذا ضره الجهل بالطب مع بقاء المدة وتأخر الأجل»(944).

وهذه الروايات بما فيها من محاولة إهانة ووصم للأطباء بالموت بالأمراض، بينما كان الأولى بهم علاج أنفسهم، شواهد لما شاع بين المسلمين من الاستخفاف بجدوى الطب، باعتباره نوعاً من التحدي للقدر الذي يعجز أمامه الطبيب، ومن أمثال العرب المتداولة: (يَا طَبِيب طب لنَفسك)(945)، وحفظ لنا التراث الشعري العربي شواهد من هذا الاستخفاف بالطب والأطباء(946) من ذلك ما قاله أبو العتاهية:

إِنَّ الطَبيبَ بِطِبِّهِ وَدَوائِهِ

لا يَستَطيعُ دِفاعَ مَكروهٍ أَتى

ما لِلطَبيبِ يَموتُ بِالداءِ الَّذي

قَد كانَ يُبرِئُ جُرحَهُ فيما مَضى

ذَهَبَ المُداوي وَالمُداوى وَالَّذي

جَلَبَ الدَواءَ وَباعَهُ وَمَنِ اِشتَرى

وقال آخر موبخاً الطبيب:

أيا فاعلاً خلّ التطبب واتئد

فكم تقتل المرضى المساكين بالجهل

فتركيب أجسام الأنام مؤجل

فلم لا كلاك الله تعجل بالحل

كأنك يا هذا خلقت موكلا

على رجع أرواح الأنام إلى الأصل

وقال الشاعر ابن الرومي في القرن الثالث:

غَلِط الطبيبُ عليّ غلطة مُوردٍ

عجزتْ مَحالتُه عن الإصدارِ

والناس يَلحَوْن الطبيب وإنما

خطأ الطبيب إصابة المقدار

وقال الصنوبري:

إذا ما كنت ذا بولٍ صحيحٍ

ألا فاضرب به وجه الطبيب

وقال أبو الحسن الربعي:

وليس بمنجيك الطبيب بطبه

ولا نفسه مما تطيح الطوائح

وقال ابن الصيفي:

يا طالب الطب من داء أصبت به

إن الطبيب {الله} الذي أبلاك بالداء

فهو الطبيب الذي يرجى لعافية

لا من يذيب لك الترياق في الماء

4 ـ الدهريون (كأطباء)

الدهريون وبعث الأجساد

من هم الدهريون؟ هم جماعة افتراضية، افترض وجودها المفسرون عند تفسير الآية الرابعة والعشرين من سورة الجاثية: [وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ]. وفي مصحف عبد الله ابن مسعود [وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا دَهْرٌ يَمُرُّ](947). افترض المفسرون أنهم ملحدون لا يؤمنون بالبعث ولا الأديان ولا الرب غالباً بسبب آية أخرى في سورة «المؤمنون» شبيهة بالآية السابقة، عن قوم أنكروا البعث وقالوا: [إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ]، فنجد الفخر الرازي في تفسيره يشرح عقيدتهم:

«وما يهلكنا إلا الدهر يعني تولّد الأشخاص إنما كان بسبب حركات الأفلاك الموجبة لامتزاجات الطبائع، وإذا وقعت تلك الامتزاجات على وجه خاص حصلت الحياة، وإذا وقعت على وجه آخر حصل الموت، فالموجب للحياة والموت تأثيرات الطبائع وحركات الأفلاك، ولا حاجة في هذا الباب إلى إثبات الفاعل المختار، فهذه الطائفة جمعوا بين إنكار الإله وبين إنكار البعث والقيامة»(948).

والحقيقة أننا إذا طالعنا الحالة الدينية والاجتماعية والفكرية لعرب الجزيرة قبل الإسلام، فإنه يصعب علينا أن نتصوّر وجود إلحاد تام بين العرب حينها، بمعنى إنكار وجود إله! وهذا ما يذهب إليه عبد الرحمن بدوي، الذي ابتدأ دراسته لتاريخ الإلحاد في الإسلام بالقول أن الملحدين العرب حينما «ألحدوا» إنّما اتجهوا جميعاً إلى إنكار فكرة النبوة ولم يشكّكوا في الألوهية(949)، بمعنى أنهم صاروا ربوبيين.

وهذا الرأي أيضاً يؤكده حسني يوسف الأطير، في كتاب بعنوان «المذهب الدهري عند العرب» كرّسه للتأكيد على أن تسمية المسلمين للمذهب الإلحادي «بالدهرية» إنما كان متأخراً منذ منتصف القرن الثالث تحديداً(950)، بتأثير من عاصروهم من ملحدين، ولا شأن لهذا المصطلح بعقائد العرب قبل الإسلام، إنما تم إسقاطه على الآية بأثر رجعي، مع أنهم كانوا يمكن أن يسموا المذهب الإلحادي المعاصر لهم بأي اسم آخر، كالمذهب المادي أو الطبيعي، بدلاً عن الدهري(951)، ولكنهم آثروا تسميته بالدهري لورود التسمية في القرآن، وباعتبار أن مُنكِر الألوهية مُنكرٌ للنبوّة من بابٍ أولى، كالدهريين(952).

منشأ الخطأ

وبالعودة لأحد أهم مؤرخي المعتقدات، الذي شاعت بسببه اعتقاد إلحاد الدهرية، وأقصد الشهرستاني، فإننا نجده متردداً بشأن عقيدتهم، فبعد أن قصر شبهات العرب على إنكار بعث الأجسام وجحود الرسل(953) عقّب على الإلحاد بنفي وجوده: «أما تعطيل العالَم عن الصانع العالِم القادِر الحكيم فلست أراه مقالة لأحد، ولا أعرف عليه صاحب مقالة»، لكنه استثنى جماعة واحدة وهي الدهرية: «إلا ما نُقِل عن شرذمة قليلة من الدهرية». بل إنه حتى حين استثناهم وذكر مقالتهم، فقد شكّك في أنهم ملحدون أصلاً: «ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع»(954).

ويعلق الدكتور فرج عبد الباري (أستاذ العقيدة بجامعة الأزهر) على عبارة الشهرستاني هذه بالقول: «الشهرستاني حين يذهب إلى أنه لا يعرف أحداً

عطل العالم عن صانعه إلا الدهرية، فهؤلاء ليسوا من العرب»(955).

ويمكننا أن نشعر بهذه المقابلة بينهم كأجانب بإزاء العرب، في كلام ابن كثير: «يخبر تعالى عن قول الدهرية من الكفار ومن وافقهم من مشركي العرب في إنكار المعاد»(956). ويمكن أن نفهم ذلك أيضاً من تصنيف الفلاسفة عند ابن العبري حيث اعتبر الدهريين من الحكماء: «واعلم وفّقك الله أن الحكماء الذين نظروا في أصول الموجودات دهريّون وطبيعيّون وإلهيّون»(957) والحكماء بمعنى الفلاسفة، ليسوا من عرب الجاهلية.

أما المسعودي فعندما تحدث عن مذاهب العرب، وتحديداً (الطائفة التي كذبت بالرسل وبعث الأجساد وأقرت بالخالق) أطلق عليهم تسمية الدهريين، واعتبرهم ملحدين مع أنهم مُقرّون بالخالق: «ومنهم من أقر بالخالق، وكَذَّب بالرسل والبعث، ومال إلى قول أهل الدهر، وهؤلاء الذين حكى الله تعالى إلحادهم»(958) وهذا الوصف هو وصفهم نفسه عند البغدادي: «عبدة الأصنام الذين كانوا في عهد النبي أقروا بحدوث العالم وأنكروا البعث والقيامة والجنة والنار وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر»(959) كما لا تفوتنا شهادة أبي العلاء المعري على ملاحدة الجاهلية من العرب فقال: «ولم تكن العرب في الجاهلية تُقدِم على هذه الأمور العظائم، بل كانت عقولهم تجنح إلى رأي الحكماء {يعني الفلاسفة} وما سلف من كتب القدماء إذ كان أكثر الفلاسفة لا يقولون بنبي، وينظرون إلى ذلك بعين الغبي... وإنما كان أهل الجاهلية يدفعون النبوة ولا يجاوزون ذلك إلى سواه»(960).

الدهريون كأطباء

وخلاصة قولنا في الدهريين أنهم ليسوا ملاحدة منكرين لوجود الإله، بل هم جماعة أنكرت الرسل وما يدعونه من بعث الأجساد، غالباً بتأثير فلسفي، والجماعة الوحيدة بين العرب التي من الممكن أن يكون هذا قولها، هم أفراد الأطباء النصارى، الذين كان مركزهم في اليمن، وتحديداً في نجران. ويتحدث البروفسور مايكل موروني عن ثبات الأفكار الدهرية لدى الطبقات المثقفة من المجوس، لدرجة أنهم لم يتخلوا عنها بعد تحولهم للمسيحية، بل بقيت ملازمة لهم بحكم أدوارهم ووظائفهم: كمنجمين وأطباء في البلاط(961).

ذلك لأن التوجه العام للدين المسيحي لا يهتم بالجسد، بل كثيراً ما يحقر من شأنه في مقابل الروح، حيث يقول المسيح في إنجيل يوحنا إن مملكته ليست من عالم الدنيا: مَمْلَكَتِي لَيْسَتْ مِنْ هذَا الْعَالَمِ (18: 36)، ويقول في السفر نفسه

إن: اَلرُّوحُ هُوَ الّذِي يُحْيِي. أَمَّا الْجَسَدُ فَلاَ يُفِيدُ شَيْئًا (6: 63) ويقول في إنجيل لوقا: لاَ تَخَافُوا مِنَ الَّذِينَ يَقْتُلُونَ الْجَسَدَ، وَبَعْدَ ذلِكَ لَيْسَ لَهُمْ مَا يَفْعَلُونَ أَكْثَرَ (لوقا: 12: 5) إذاً لاَ شَيْءَ مِنَ الدَّيْنُونَةِ الآنَ عَلَى الَّذِينَ هُمْ فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ، السَّالِكِينَ لَيْسَ حَسَبَ الْجَسَدِ بَلْ حَسَبَ الرُّوحِ (رومية 8: 1) وَأَمَّا أَنْتُمْ فَلَسْتُمْ فِي الْجَسَدِ بَلْ فِي الرُّوحِ (رومية 8: 9).

على عكس القرآن الذي يشدد على البعث الجسماني وإحياء الموتى من قبورهم: [وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ] {الحج: 7} [وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ] {الانفطار: 4} [إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ] {العاديات: 9} [وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلى رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ] {يس: 51} [يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ] {القمر: 7} [يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعاً] {المعارج: 43}.

ويدخل القرآن في جدال مع المشككين في إمكانية هذا البعث: [يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ...] {الحج: 5} ويذكّرهم القرآن بما حدث للتبابعة اليمنيين وكيف أهلكهم... وذِكر اليمنيين في سياق إنكار البعث لا يخلو من دلالة:

[إِنَّ هَؤُلَاءِ لَيَقُولُونَ، إِنْ هِيَ إِلَّا مَوْتَتُنَا الْأُولَىٰ وَمَا نَحْنُ بِمُنشَرِينَ، فَأْتُوا بِآبَائِنَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ، أَهُمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمُ تُبَّعٍ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ أَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ] {الدخان: 34 ـ 36}

لذلك لم يستوعب الدهريون (كنصارى) ما يدعيه القرآن من بعث مادي لأجسام الموتى من قبورهم، هذا بالإضافة إلى كون نصارى العرب جميعهم من النساطرة، والمذهب النسطوري يقول إن الروح لا تدخل الجسم إلا بعد مولده، وقد تأثر النساطرة بالفلسفات اليونانية والأفلاطونية المحدثة، والتقى كل ذلك مع دراستهم للطب بطريقة مادية بحتة، مؤدياً إلى إنكار البعث الجسماني الذي جاء به القرآن، فتم تكفيرهم وحاربهم المسلمون، وضاعت نصوصهم ومعارفهم الطبية عنّا.

الحارث والنضر

وكان على رأس هؤلاء المنكرين للبعث الطبيب (النضر بن الحارث)، ولنتوقف قليلاً عند هذا الطبيب، وعند أبيه الطبيب أيضاً (الحارث بن كلدة)، لنرى ما كان

لهما من شأن مع القرآن.

أما الحارث بن كلدة (الأب) «فكان قد تعلم الطب بناحية فارس واليمن، وتمرّن هنالك، وعرف الدواء، وكان يضرب بالعود، وتعلم ذلك أيضاً بفارس واليمن، وبقى أيام رسول اللهّ»(962) «ومات الحارث بن كلدة في أول الإسلام ولم يصحّ إسلامه»(963) ويذكر لويس شيخو أنه كان نصرانياً على المذهب النسطوري(964).

أما ابنه النضر بن الحارث بن كلدة، فهو ابن خالة الرسول(965) سيد قريش وأحد وجاهاتها، وأحد أعتى وأشرس أعداء النبي محمد ودين الإسلام خلال الوقت المُبكر من تاريخه، «سافر البلاد أيضاً كأبيه، واجتمع بالأفاضل والعلماء بمكة وغيرها، وعاشر الأخبار والكهنة، واشتغل وحصل من العلوم القديمة، واطلع على علوم الفلسفة وأجزاء الحكمة، وتعلم من أبيه ما كان يعلمه من الطب»(966) واشتُهِر الحارث بتكذيب القرآن وأذية الرسول لدرجة أن بعض المؤرخين حاولوا التشكيك في نسبه(967). وفيه نزلت حوالي ثمانية آيات قرآنية(968) وأمر الرسول بقتله فقتله علي بن أبي طالب.

هناك فقرة مهمة كتبها المؤرخ ابن حبيب الذي عاش بداية القرن الثالث الهجري، عن جماعة سمّاهم «زنادقة قريش» ذكر فيهم عدة شخصيات رفضت دعوة الإسلام، منهم النضر بن الحارث، رغم أن تسمية «زنادقة» لم تكن معروفة في عهد الرسول، فتسمية هؤلاء زنادقة هي بأثر رجعي بالتأكيد، لكن اللافت في كلامه أنه ختم هذه الفقرة بالقول إنهم: «تعلموا الزندقة من نصارى الحيرة»(969)، لأن إطلاق هذه التسمية على أتباع دين سماوي يعترف به الإسلام كالنصارى، هو شيء غير مفهوم وليس له تبرير سوى أن هؤلاء النصارى كان لهم موقف معيّن يجعلهم يدخلون ضمن فئة (الزنادقة/الدهرية) حيث إن التسميتين مترادفتان(970)، وهو غالباً إنكارهم للبعث الجسماني، الذي كانت تنكره الزنادقة في عصر ابن حبيب كذلك، فشملهم بالتسمية.

تجديف الأطباء

كان الطب إلى فترة متأخرة، علماً من «العلوم الدخيلة» على المسلمين، وكان مرتبطاً بهذه العلوم الأخرى من تنجيم وخيمياء، وكله تحت مظلة الفلسفة، فكانت دراسة أحد هذه العلوم تعني دراسة بقية هذه المعارف، وهذا بالضبط ما فعله النضر بن الحارث، فقد خالط الكهنة وتعلّم الفلسفة والحكمة وغير ذلك(971). وبالتالي فإننا نجد أن الطب ارتبط بعقائد فلسفية مادية قد تكون مخالفة

للإسلام(972) فكان الأطباء ينكرون البعث الأخروي للأجساد بعد الموت. وقد كانت هذه أبرز تهمة يواجهها الأطباء المسلمون الأوائل.

ويمكننا الاستشهاد على هذا التوجه «التجديفي» للأطباء بما كتبه المتصوف السهروردي في القرن السابع الهجري، وهو رسالة عنوانها (كلمات الصوفية) فيها فصل صغير ذو أهمية بالغة في هذا الشأن، يمكننا الاستدلال به على أن توجه الأطباء كان هو إنكار البعث، وعنوان هذا الفصل هو (كِذب جالينوس وأقرانه) يقول فيه:

«لمّا تبين لك أن الإنسان ما خُلق عبثاً، وأنه راجع إلى اللهّ يوم الحشر، فعلمت بطلان مذهب الحشيشية والطبائعية، ودريت كذب جالينوس وإخوانه من الذين يظنهم الجاهل حكماء وهم في طغيانهم متحيرون»(973).

نلاحظ أن السهروردي اعتبر الطبيب اليوناني جالينوس هو وأتباعه كاذبين، لأن فلسفتهم الطبية دفعتهم للقول بأفكار طبائعية تنكر الحشر، وهذا (حسب السهروردي) ضرب من الظنّ والحيرة... وما أشبه ختام عبارة السهروردي هذه بختام آية الدهريين: [إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ].

وللسهروردي كتاب آخر بعنوان (كشف الفضائح اليونانية) يخصص فيه باباً بعنوان (في ذكر المعاد وتكفير من ينكر حشر الأجساد) يقول فيه: «أعرضت الفلاسفة عن ذكر الروح... وأثبتوا النفس الكلي»(974) ثم يناقشهم طبياً وفلسفياً. والتهمة نفسها يوجهها للفلاسفة الفقيه المالكي «الفخر الرازي» أن «أكثرهم ينكرون علم اللهّ تعالى وينكرون حشر الأجساد»(975).

كما لا ننسَ أن أول دافِع لتكفير الأطباء العباسيين لاحقاً مما عاصره السهروردي، كان إنكار حشر الأجساد، فيقول عبدالجبار الهمذاني عن الطبيب الرازي: «ابن زكريا الرازي، فهذا كان نصرانياً بن نصراني، يتستر بالنصرانية ويذهب مذاهب الملحدة، ثم أظهر الإسلام وتسمى بمحمد، وكان اسمه يوحنا. وإنما فعل ذلك مكيدة للإسلام»(976) وهذا الإنكار هو أحد المسائل الثلاث التي يكفّر الغزالي الفلاسفة عليها(977). كما نجد في شعر أبي العلاء المعري إشارات إلى الربط بين الطب وإنكار حشر الأجساد والإلحاد، في قوله:

قالَ المَنجّمُ والطّبيبُ كِلاهما

لا تُحشَرُ الأجسادُ؛ قلتُ: إليكما

ويقول أيضاً: (978)

عجبي للطبيب يلحد في الخـ

ــالق من بعد درسه التشريحا

اقتران الدهرية بالأطباء عند المؤرخين

وبالعودة إلى كلام المؤرخين عن الدهريين، فإنه من اللافت أن الشهرستاني عندما تحدث عن معتقدهم، أورده مرتين، مرة في فصل (مقالات الحرنانية) ومرة في فصل (معطلة العرب) ووصفه لهاتين الجماعتين متشابه، حتى أنه ذكر الآية (ما يهلكنا إلا الدهر) في الفصلين كليهما. ويُرادف الشهرستاني بين الحرنانيين والصابئة(979) وهذا ما يؤكده جواد علي بأن الإخباريين ربطوا «بين هؤلاء الصابئة المذكورين في القرآن وبين صابئة حران وصابئة العراق» والحقيقة أن لا فرق بين الجماعتين ما يفترضه المؤرخون المسلمون لأن «هذا التقسيم، إنما تكوّن عندهم في الإسلام»(980).

ويذكر مؤرخ القرن الثالث الهجري ابن قتيبة الدينوري شُبهة طبيّة أثيرت حول حديث جناح الذبابة الزاعم أن في أحد جناحيها داء وفي الآخر دواء فقال: «وما علمت أحداً ينكر هذا إلا قوم من الدهرية»(981) فيبدو أن الجماعة الوحيدة التي لم تقبل هذا الحديث المُضِر طبياً، هي جماعة عندها معرفة طبية، هم الدهرية، ويبدو أنهم أنكروا دعوات طبية أخرى أقرها الإسلام مثل الرقية الشرعية، فيذكر الجاحظ أن الدهرية ينكرون الرّقى(982). أما ابن تيمية فإنه يذكر «الدهرية والفلاسفة والأطباء»(983) هكذا في عبارة واحدة.

كما تحدث القاضي عياض نهاية القرن الخامس بأسلوب ذم عن «قوم يعتقدون أن الأدوية نافعةٌ بطباعها كما يقول بعض الطبائعيين»(984) وأما أوضح وأشمل وصف لهذه الجماعة ويؤكد ما نذهب إليه فهو كلام الملا علي القاري في القرن التاسع الهجري في شرحه لأحد كتب القاضي عياض أيضاً، وربما يشير إلى الفقرة السابقة عن الطبائعيين الذين يوافقون الأطباء وينسبون فعلاً ذاتياً للمواد، فقال: «والطّبائعيّين القائلين بتأثير الطبيعة في الإيجاد والتدبير في أمر البدن، على ما عليه الأطباء التابعين للحكماء، المعتقدين إلهية الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وقيل هم الذين يقولون إن النار بطبعها محرقة، وأن الماء بطبعه مُغرق، وأن الطعام والشراب بنفسهما مشبع ومزيل للعطش، وقد أبطلها اللهّ»(985).

ضياع معارف الدهرية

يظهر إذن أن الجماعة المذكورين في القرآن بقولهم (ما يهلكنا إلا الدهر) إنّما هم جماعة من الأطباء (لهم علاقة بنصارى نجران والحيرة)، سمعوا كلام القرآن عن بعث الأجساد بعد الموت، فأنكروه حسب معارفهم وفلسفتهم الطبية، وبما لا يتعارض مع مذهبهم الديني. فحاربهم الإسلام وفُقِدت نصوصهم الطبية.
ويتأسف المؤرخ جواد علي على هذه الفقدان قائلاً: «ونحن نأسف لأن نقول إن النصوص الجاهلية لم تعطنا حتى الآن نصوصاً طبية... لأطباء مثل الحارث بن كلدة الثقفي، والنضر بن الحارث، و«ابن أبي رمثة التميمي» و«ضماد» وكلهم ممن عاصر الرسول وأدرك زمانه، وبفضل هذه المعاصرة، ذُكِرت أسماؤهم في كتب الحديث والسير والأخبار، ولولاها لكان شأنهم شأن غيرهم ممن لم يصل اسمهم إلى أحد، فصاروا نسياً منسيّاً(986).

فإذا صحت هذه الفرضية، يكون حينها الصراع بين الإسلام والعلم، أبكر من كل ما كنا نظنه!

ونختم الفصل بخلاصة مما سبق، أن كراهية الإسلام للطب نابعة من عدة أسباب هي:

1. شبهة عدم توكل وسخط على القدر.
2. شبهة شرك وإيمان بنفع ذاتي للدواء والطبيب.
3. معظم العاملين به نصارى وكهنة.
4. الخلط بين السحر والطب.
5. كان الطب وسيلة تبشيرية قوية بيد النصارى.
6. كان الأطباء ينظرون إلى الرسول كمجنون أو مريض.
7. وأخيراً وهو الأهم: أن الاطباء اعترضوا على قول الرسول ببعث الأجساد.

5 ـ ظاهرة أدب الردود

كل هذا الجدل من هجوم على العلوم يقابله دفاع أصحابها، أثمر عن نوع جديد من المؤلفات، أطلقنا عليه اسم «أدب الردود» وهي مجموعة من الكتب مكتوبة في هيئة ردود ينافح فيها كل فريق عن وجهة نظره مع التشنيع على رأي الآخر. ولو أن معظم هذه المؤلفات قد ضاع ولم يصلنا منها الكثير، إلا أنه من السهل أن نفهم توجهها من خلال عناوينها الواضحة مثل(987):

1. كتاب الرد على أصحاب الطبائع، لجعفر الهمذاني
2. كتاب الرد على من استقل بفصول الهندسة، للرازي
3. كتاب الرَّد على الْمنطق
4. كتاب الرد على ابن الهيثم، للبغدادي
5. المقالة في الرد على المنجمين، للسَّمُّوقي
6. رسالة في الرد على المنجمين، لابن فسابخس
7. رسالة في إبطال أحكام النجوم، للشِّمشاطي
8. كتاب الرد على المنجمين، للجبائي
9. الرد على قسطا بن لوقا، للواسطي
10. رسالة تذاكير {أو النكت} فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم، للفارابي
11. رسالة في الرد على من اعتقد صحة الكيمياء
12. رسالة في بيان دلالة قوله تعالى: {وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ} في الرد على أهل الهيئة، للأمير الصنعاني
13. الرد على من زعم أن للأجرام في هويتها في الجو توقفات، للكندي

ولأبي العنبس الصيرمي وحده ثلاثة كتب ترد على ثلاثة علوم مختلفة:

1. كتاب الرد على المنجمين
2. كتاب الرد على أبي ميخائيل الصيدناني في الكيمياء
3. وكتاب الرَّد على المتطببين(988)

وجاءت كتب (الردود على الردود) بالطريقة نفسها، مثل:

1. المدخل إلى علم النجوم في إثبات صناعة أحكام النجوم، للقبيصي
2. نقص رسالة عيسى بن علي في إبطال أحكام النجوم، للقبيصي
3. فرج المهموم في تاريخ علماء النجوم، لابن طاووس
4. كتاب الرد على أبي علي الجبائي في رده على المنجمين، للنوبختي
5. كتاب في الخَاصَّة في تشريف صناعة الطب، لثابت بن قرة
6. رسالة في قدر منفعة صناعة الطب، للكندي
7. الأسرار في صحة صناعة الكيمياء، للطغرائي
8. الرد على ابن سينا في إبطال الكيمياء، للطغرائي
9. كتاب فضيلة علوم الرياضيات، للبلخي

وللرازي وحدة عدة كتب دفاع عن العلوم منها:

1. كتاب الرد على الناشي في نقضه الطب، للرازي
2. كتاب في أن صناعة الكيمياء إلى الوجوب أقرب منها إلى الامتناع
3. كتاب الرد على الكندي في رده على الصناعة
4. كتاب الرد على الجاحظ في نقص الطب
5. الرد على المسمعي المتكلم فِي رده على أصحاب الهيولى
6. كتاب الرد عَلَى ابن اليمان فِي نقضه على المسمعي فِي الهيولى
7. كتاب الرد عَلَى أحمد بن الطيب فيما رده عَلَى جالينوس من أمر الطعم المر

(731) ابن خلدون، المقدمة، ص 631، 632؛ يذكر جرجي زيدان تفاصيل هذه القصة أنها وردت في كتاب «مختصر الدول» لابن العبري من طبعة بوك (في أركسفورد) 1663، وأما النسخة المطبوعة في مطبعة الآباء اليسوعيين في بيروت فقد حُذفت منها الجملة كلها! (تاريخ التمدن الإسلام 3/46) ولحرق المكتبات روايات كثيرة في التاريخ الإسلامي (كشف الظنون لحاجي خليفة 1/34).

(732) ابن خلدون، المقدمة، ص 50.

(733) رشدي راشد، دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها، ص 98.

(734) ابن خلدون، المقدمة، ص 631.

(735) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، 1/107.

(736) الغذامي، الفقيه الفضائي، ص 13.

(737) زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص 403.

(738) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص 164.

(739) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص 165 (بتصرف).

(740) المرجع السابق، 165، 166.

(741) صحيح البخاري، باب هل يستخرج السحر.

(742) فتح الباري، قوله باب السحر، 10/ 224.

(743) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (بيروت: دار الفكر، ط2، 1992) 1/ 44.

(744) الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5/ 24، 25؛ طبقات الأمم، ص60؛ القول في علم النجوم للخطيب، ص126؛ علم الفلك: تاريخه عند العرب، ص 24؛ مقدمة ابن خلدون، ص 642، 714.

(745) فهذا تقسيم حديث، وكلمة «التنجيم» كانت تُطلق على العلمين معاً ولم يُفرَق بينهما بدقة إلا في القرن التاسع عشر للميلاد (يحيى شامي، تاريخ التنجيم عند العرب، ص 26، 27).

(746) إحياء علوم الدين، ص 29.

(747) الغزالي، الوسيط في المذهب، 6/ 408.

(748) الأشباه والنظائر لابن نجيم، (دار الكتب العلمية، ط1)، ص 328.

(749) إحياء علوم الدين، 1/ 30.

(750) إحياء علوم الدين، 1/ 53.

(751) القنوجي، أبجد العلوم، ص 49.

(752) صلاح الدين الصفدي، الغيث المسجم الكلام في الكيمياء، ص 22.

(753) ابن الأكفاني، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد، ص 102.

(754) جواد علي، المفصل، 16/58 ـ 61؛ يحيى شامي، تاريخ التنجيم عند العرب ص 106.

(755) عباس محمود العقاد، إبراهيم أبو الأنبياء، (مصر: مؤسسة هنداوي)، ص 159.

(756) الكهانة العربية قبل الإسلام، ص 331.

(757) A.Aaboe (2 May 1974). «Scientific Astronomy in Antiquity». Philosophical Transactions of the Royal Society. 276 (1257): 21 ـ 42.

(758) القول في النجوم للخطيب، ص 206.

(759) أبو الريحان البيروني، الآثار الباقية من القرون الخالية، (مكتبة الثقافة الدينية) ص 238؛ وأنظر أصل العبارة: فضل العرب والتنبيه على علومها، ابن قتيبة، ص 127، 128؛ وكذلك قال ابن رشيق: «العرب هم أعلم الناس بهذه المنازل وأنوائها؛ لأنها سقف بيوتهم» (ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، دار الجيل، باب ذكر منازل القمر.)

(760) تاج العروس، 1/474.

(761) الكهانة العربية قبل الإسلام، 289، 290.

(762) في طريق الميثولوجيا عند العرب، محمود سليم الحوت، (دار النهار، ط1، 2000)، ص 82.

(763) سنن أبي داؤود، باب النظر في النجوم.

(764) البخاري: 1044.

(765) تثبيت دلائل النبوة، 2/631.

(766) الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، (ليبيا ـ تونس: الدار العربية للكتاب) 6/ 742.

(767) جورج صليبا، العلوم الإسلامية وقيام النهضة الأوربية، ص 223، 302.

(768) عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، ص 170.

(769) روحي الخالدي، الكيمياء عند العرب، ص 9، 10.

(770) مالينوفسكي، السحر والعلم والدين، ص 46.

(771) إحياء علوم الدين، 4/117.

(772) الغزالي، تهافت الفلاسفة، 224. وفي الحديث «إن لله تبارك وتعالى ملائكة سيارة» صحيح مسلم 2689.

(773) رسائل إخوان الصفا 2/ 63.

(774) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5/24.

(775) المرجع السابق.

(776) المرجع السابق، 5/ 25.

(777) السهروردي، كلمات الصوفية، ص 74.

(778) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ص 201، وما بعدها.

(779) قصة الحضارة، 17/165.

(780) فريزر، الغصن الذهبي، ص 29.

(781) الرسائل 2/ 463؛ وأنظر: توفيق فهد، الكهانة العربية ص 322.

(782) الخطابي، معالم السنن، 4/229.

(783) رسائل إخوان الصفا، فصل في أن المنجم لا يدعي علم الغيب 1/ 153.

(784) المرجع السابق.

(785) الثعابي، يتيمة الدهر، 2/ 295.

(786) ابن خلدون، المقدمة، ص 714.

(787) رسائل إخوان الصفا، 1/ 144.

(788) ابن قتيبة الدينوري، الأنواء في مواسم العرب، ص 13.

(789) المرزوقي، الأزمنة والأمكنة، ص69 ـ 71.

(790) فرج المهموم، ص 204.

(791) رسائل المرتضى، 2/ 197.

(792) مجموع الفتاوى، 29/374.

(793) مختصر الفتاوى المصرية، بدر الدين البعلي، ص 329.

(794) فتاوى اللجنة الدائمة ـ 1، ص653.

(795) مجموع الفتاوى، 29/371.

(796) مجموع الفتاوى، 29/374.

(797) رسائل جابر بن حيان، ص 575، 79.

(798) مختصر الفتاوى المصرية، بدر الدين البعلي، ص327.

(799) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص 165.

(800) ابن خلدون، المقدمة، ص 655، 656.

(801) تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي،ص250.

(802) ابن خلدون، المقدمة، ص673.

(803) ابن خلدون، المقدمة، ص 656.

(804) كلود ليفي شتراوس، الفكر البري، ص 263.

(805) ابن خلدون، المقدمة، ص 657.

(806) ابن خلدون، المقدمة، ص 663.

(807) إحياء علوم الدين، 4/ 117.

(808) الهمداني، الجوهرتين العتيقتين، ص 92.

(809) المرجع السابق ص 177.

(810) إبداعات النار، كاتي كوب، وهارلد وايت، ص 47.

(811) نقلاً عن كتاب (نشأة العلوم الطبيعية عند المسلمين، لطف اللهّ قاري، دار الرفاعي، 1986) ص106.

(812) من ذلك قول ابن نديم عن خالد بن يزيد إنه «يقال واللهّ أعلم انه صح له عمل الصناعة» الفهرست: ص 434

(813) إبداعات النار، كاتي كوب، وهارلد وايت، ص 43، 46.

(814) رسائل إخوان الصفا، 1/ 270، 271.

(815) المرجع السابق، 1/ 253.

(816) المرجع السابق، 4/ 288.

(817) رسائل جابر بن حيان، ص 187.

(818) المرجع السابق، ص 190 ـ 196.

(819) المرجع السابق، ص 190.

(820) يمني الخولي، بحوث في تاريخ العلوم عند العرب، ص 63، 64.

(821) المرجع السابق، ص 258، ص 261.

(822) المرجع السابق، ص 204.

(823) المرجع السابق، ص 228.

(824) المرجع السابق، ص 160.

(825) يمنى الخولي، بحوث في تاريخ العلوم عند العرب، ص 61.

(826) رسائل جابر ابن حيان، ص 292.

(827) المرجع السابق، ص 530.

(828) المرجع السابق، ص 540. ربما يكون لذلك علاقة بما أثاره بعض المفسرين بعلاقة النبي إبراهيم بالنجوم والعلوم الهرمسية. وأنظر في ذلك: يحيى شامي، تاريخ التنجيم عند العرب، ص 81، وبحار الأنوار للمجلسي، 48/ 145.

(829) رسائل جابر بن حيان، ص 189.

(830) المرجع السابق، ص 504.

(831) المرجع السابق، ص 495.

(832) المرجع السابق، ص 530.

(833) إلا أنه اعترف أن الذي كوّنه لم يكن إنساناً تام النوع ولا كان يتكلّم ويعقل، بل خرج مستوي الصورة تامّها في أعضائه كلّها، إلا أنه كالحائر الدهش لا ينطق ولا يعقل. (ابن وحشية، الفلاحة النبطية، ص 1318).

(834) إبداعات النار، كاتي كوب، وهارلد وايت، ص 43 (بتصرف).

(835) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 609.

(836) ابن خلدون، المقدمة، ص 722، 723.

وأنظر: الشيخ الرئيس ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية (مختصر الشفاء)، ص166 ـ 167.

(837) معجم الأدباء، 3/ 1107.

(838) ابن رشد، تهافت التهافت، ص 498.

(839) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص 164.

(840) صلاح الدين الصفدي، الغيث المسجم. الكلام في الكيمياء، ص 20، 22.

(841) الكيمياء عند العرب، طارق إسماعيل كاخيا، ص 42.

(842) جواد علي، المفصل، 16/43.

(843) صحيح البخاري: 6063.

(844) القناقن هو الرجل الذي يعرف مقدار الماء في باطن الأرض.

(845) لسان العرب، 9/ 237.

(846) تفسير ابن كثير، 8/ 505، الهامش 5.

(847) سيرة ابن هشام، 1/ 29؛ وفي فرج المهموم أن تُـبّعاً يماني «ابتلى بجسده فقال لمنجميه: انظروا».

(848) رسائل إخوان الصفا، 4/ 316.

(849) الأغاني، ابو الفرج الأصفهاني، 24/ 289.

وسيأتي البيت معنى في صيغة أخرى يضم فيها عراف نجد، كما أن له صيغة ثالثة تضم عراف اليمامة وحَجْر، بدل نجد. وهو غالباً خطأ، لأن عراف اليمامة (رباح بن عجلة) هو نفسه عراف حجر (أبو كحيلة رباح بن شداد مولى بني ثعيلة). أنظر الأغاني 24/ 293، والمفصل لجواد علي 12/ 349. وحجر هي منطقة في وسط اليمامة.

(850) التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، 7/ 208

(851) ابن أبي الدنيا، هواتف الجنان، ص105، 130؛ ونقلهما الشِّبلي في «آكام المرجان في أحكام الجان»: الباب الحادي والأربعون في تعليم الجن الطب للإنس.

(852) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص 249 ـ 252.

(853) رسائل إخوان الصفا، 4/ 328.

(854) معالم حضارات الشرق الأدنى القديم، محمد أبو المحاسن عصفور، ص 128.

(855) رسائل إخوان الصفا، 4/ 327.

(856) مفتاح الكرامة، السيد جواد العاملي، (ط1، 1424 هـ) 12/ 235؛ وكذا: ميزان الحكمة للريشهري، 4/277.

(857) قصة الحضارة، 23/ 115. 27/ 117؛ الأساطير العربية قبل الإسلام، محمد عبد المعيد خان، ص37، 54؛ جواد علي، المفصل، 16/ 39، 43، 45. وأنظر سورة صـ: مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ {صـ: 41}.

(858) الجاحظ، الحيوان، 6/ 429.

(859) مسند أحمد: 19528.

(860) سنن ابن ماجه: 4019.

(861) التوابين لابن قدامة، (دار ابن حزم، ط1، 2003)، ص55.

(862) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص244، 465، 478.

(863) رسائل إخوان الصفا، 4/ 307، 309 (وما بين الصفحتين استطراد طويل مليء بالأمثلة).

(864) مفتاح السعادة، لطاشكبري زاده، 1/ 341، 342.

(865) رسائل إخوان الصفا، 4/ 286، 287، 305ـ 309.

(866) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 198.

(867) فتح الباري، 10/ 234.

(868) فتح الباري، 10/ 234.

(869) صحيح مسلم: 2199؛ وتوجد أسطورة مشهورة تبيّن كيف أوقعت إيزيس إله الشمس «رع» في حبائلها فطلبت منه أن يبوح لها بسر الاسم الأعظم لتستطيع معالجته من لسعته العقرب، فعرفها بذلك وصارت بعدئذ أكبر ساحرة ومعالجة. (تاريخ العلوم الطبية، أحمد شوكت، ص 27) بتصرف.

(870) سنن الترمذي: 2065.

(871) مسند أحمد: 23156.

(872) تفسير ابن كثير، 8/ 3.

(873) سنن أبي داود: 3869، وأنظر شرح الحديث في «شرح المشكاة» للطيبي.

(874) سنن أبي داود: 3859.

(875) ابن جلجل، طبقات الأطباء، 57.

(876) مسند أحمد: 7118.

(877) شعب الإيمان للبيهقي: 8777.

(878) صحيح البخاري: 5752.

(879) إكمال المعلم بفوائد مسلم، 1/ 601.

(880) النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب 3/ 123، بلوغ الإرب 2/305.

(881) وعندما تمتنع البقرة من شرب الماء يضرب العرب الثور بدلاً عنها (المفصل، 12/293). يمارس البدائيون عادة مشابهة حيث تشرب الزوجة الدواء بدل زوجها المريض ليقع أثر الدواء به (انظر: ليفي بريل، العقلية البدائية، ص481).

(882) ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد، 3/ 275، ولفظ الحديث الأشهر: لا يعذب بالنار، مسند أحمد: 16034.

(883) مفتاح السعادة، لطاشكبري زاده، 1/ 342.

(884) مسند أحمد: 15234.

(885) المعجم الكبير 18/ 153؛ مصنف أبي شيبة، 23622.

(886) التمهيد لما في الموطأ، ابن عبد البر، 5/ 265، 278، 279.

(887) مصنف أبي شيبة، 5/32.

(888) الطبقات الكبرى 3/ 148.

(889) ابن الجوزي، تلبيس ابليس، ص 255.

(890) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 24/ 269.

(891) صحيح البخاري: 5652.

(892) شمس الدين محمد بن مفلح، الآداب الشرعية والمنح المرعية، (عالم الكتب) 2/ 348.

(893) الموسوعة الفقهية الكويتية، (الكويت: وزارة الأوقاف)، 63، 371.

(894) مصنف أبي شيبة، 23635.

(895) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 1/ 332.

(896) جواد علي، المفصل، 8/412.

(897) إبداعات النار، كاتي كوب، وهارلد وايت، ص60.

(898) القفطي، إخبار العلماء، ص 289.

(899) تحفة الطالبين في ترجمة الإمام محيي الدين، ص51؛ تاريخ الإسلام، 15/ 324؛ فوات الوفيات، 4/266.

(900) محمود إسماعيل، إخوان الصفا رواد التنوير، ص32.

(901) القنوجي، أبجد العلوم، ص67.

(902) تثبيت دلائل النبوة، 2/ 623.

(903) أبو الفلاح، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 10/ 403.

(904) أنظر كتاب تراث الإسلام، تأليف جوزيف شاخت، وكليفورد بوزورث (عالم المعرفة) 1/ 129؛ 2/ 148؛ وكذلك «المستشرقون» لنجيب العقيقي، (دار المعارف، ط3، 1964) 1/ 121.

(905) عبد الرحمن تليلي، انتقال العلوم العربية إلى الغرب اللاتيني، ص90، الهامش 1.

(906) Charles Singer, «A Legend of Salerno: How Constantine the African Brought the Art of Medicine to the Christians,» The Johns Hopkins Hospital Bulletin 311 (1917): 64.

(907) عيون الأنباء وطبقات الأطباء، ص264.

(908) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الذهبي، 5/ 146.

(909) «اليهود ترى أن النظر في الفلسفة كفر، والكلام في الدين بدعة، وأنه مجلبة لكل شبهة، وأنه لا علم إلا ما كان في التوراة وكتب الأنبياء، وأن الإيمان بالطب وتصديق المنجمين من أسباب الزندقة والخروج إلى الدهرية» الرسائل للجاحظ3/ 314.

(910) تاريخ ابن الوردي=تتمة المختصر في أخبار البشر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1996)، 1/206؛ وكذلك كلامه عن نفسه في (معجم الأدباء لياقوت الحموي 6/ 2397).

(911) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، 2/ 220.

(912) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة: الليلة السادسة ص 79. ذكر التوحيدي رأيه الذامّ للعرب ثم رد عليه مدافعاً عنهم دون أن ينكر هذه الحقيقة.

(913) البخلاء، قصة أسد بن جاني.

(914) الفهرست، ابن النديم، ص362.

(915) الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص 153.

(916) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص148.

(917) القنوجي، أبجد العلوم، ص67.

(918) بحار الأنوار للمجلسي، 59/ 75.

(919) الغزالي، إحياء علوم الدين، 1/ 52؛ وللتوحيدي كلام يدل على هذا الصراع حول الطب: «الطب كما يبرأ به العليل، قد يهلك معه العليل، فليس بسبب أن بعض المدبّرين بالطب هلك لا ينبغي أن ينظر في الطب، وليس بسبب أن بعض المرضى برأ بالطب وجب أن يعوّل عليه» والحكمة من ذلك «حتّى لا يستغنى عن اللّياذ باللهّ أبداً» وما ينطبق على الطب يطابقه التوحيدي على التنجيم (الإمتاع والمؤانسة: الليلة الثانية).

(920) رسائل إخوان الصفا، 3/ 536، 537.

(921) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، 2/ 664 (لا يذكر ياقوت القفطي باسمه بل يلقبه بالصاحب، والمقصود القفطي وهو وزير حلب الذي يروي عنه ياقوت كثيراً في كتبه بقوله وحدثني الصاحب الأكرم والغالب أنه كان من المحسنين لياقوت، أنظر: مجلة المقتبس: 87/ 30).

(922) رسائل إخوان الصفا 4/ 284.

(923) فتح الباري: 10/ 228.

(924) سنن ابن ماجه: 3487.

(925) تاريخ الطب عند الأمم القديمة والحديثة، ص10.

(926) سنن ابن ماجه: 3486.

(927) للقصة روايات أكثر من أن نحصرها منها: (الآحاد والمثاني (1/414)، والبزار (6/169)، والمُستدرك (3/638)، والبيهقي (7/67)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (28/163)، تختلف الروايات عن موقف الرسول من الفعل بين الإنكار: (ويلٌ للناس منك وويل لك من الناس) وروايات نفههم فيها إقرار الرسول للفعل: (لا تمسّكَ النار) ولا تخفى الدلالة السياسية لهذا الإنكار بسبب صراع الأمويين مع الزبير لاحقاً، ويمكن تتبع توجهات الرواة السياسية بين الروايتين للتأكد من ذلك.

(928) جواد علي، المفصل، 16/ 44.

(929) صحيح البخاري: 2038.

(930) المسعودي، مروج الذهب، 2/ 132.

(931) فريزر، الغصن الذهبي، ص 304، 305.

(932) صحيح ابن حبان: 5888.

(933) صحيح البخاري: 2238.

(934) صحيح مسلم: 1567؛ قارن ذلك بما في سفر التثنية 23/ 18 «لاَ تُدْخِلْ أُجْرَةَ زَانِيَةٍ وَلاَ ثَمَنَ كَلْبٍ إلى بَيْتِ الرَّبِّ»، والكلب مرتبط بالسحر حتى في الكتاب المقدس: «لأَنَّ خَارِجًا الْكِلاَبَ وَالسَّحَرَةَ وَالزُّنَاةَ» (رؤيا 22/ 15).

(935) الحيوان، 1/ 146 ـ 199.

(936) تفسير الطبري، 2/ 440؛ ابن كثير 1/440.

(937) صحيح مسلم: 1569؛ يقرن الجاحظ بين الكلب والسنور أنهما يعرفان صاحبيهما ويألفان موضعهما، وإن طردا رجعا، وإن أجيعا صبرا، وإن أهينا احتملا (الحيوان: 1/128) وفي شرح نهج البلاغة: «يقولون في الكلب والسنور

إما أن يطرد أو يُشغل بما يطرح له» (شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، 377).

(938) حياة الحيوان للدميري: 2/ 528، ويذكر التوحيدي أن العامة «زعموا أن من أكل لحم سنور أسود لم يعمل فيه السحر» (البصائر والذخائر، 9/ 55).

(939) القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص 126.

(940) ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص 158.

(941) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، 2/ 162.

(942) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 489.

(943) ابن جلجل، طبقات الأطباء، ص 105، 107، 109، 110، 111، 113.

(944) الاحتجاج للطبرسي، ص 85.

(945) الأمثال لابن سلام، ص207.

(946) أنقلها عن: محمد عبد الرحيم، الطب في الشعر العربي، (بيروت: دار الراتب الجامعية، ط1، 1999).

(947) تفسير الطبري، 22/ 78.

(948) تفسير الرازي، 29/ 678.

(949) عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام؛ ابن خلدون، المقدمة، ص 8.

(950) يُرجِع «الأطير» هذا الخلط إلى «ابن الورّاق»، حسب ما نسبه إليه القاضي ابن عبد الجبار، أنظر: القاضي عبد الجبار، المغني، الفرق غير الإسلامية، الكلام عن أهل الأصنام، ص 156.

(951) حسني يوسف الأطير، المذهب الدهري عند العرب، ص87، 91، 144، 186.

(952) المرجع السابق، ص 160.

(953) الشهرستاني، الملل والنحل، 3/ 80.

(954) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 74.

(955) فرج عبد الباري، العقيدة الإسلامية في مواجهة التيارات الإلحادية، (دار الآفاق العربية) ص 44.

(956) تفسير ابن كثير: 7/ 247.

(957) تاريخ مختصر الدول، ص 55.

(958) المسعودي، مروج الذهب، 2/ 103.

(959) عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، الأصل الحادي عشر، المسألة الثالثة، ص 233.

(960) المعري، رسالة الغفران، ص 132.

(961) Iraq After the Muslim Conquest, by: Michael G. Morony, (Princeton University Press, 1984). P.426.

صدرت ترجمة هذا الكتاب عن دار الرافدين: مايكل موروني، العراق بعد الفتح الإسلامي. بترجمة الصديق حيدر راشد، وإليه يعود فضل التنبيه إلى هذا الشاهد.

(962) ابن جلجل، طبقات الأطباء، ص 54.

(963) القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص 126.

(964) لويس شيخو، النصرانية وآدابها، ص 168.

(965) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي: 3/ 24، 149.

(966) ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص 158.

(967) جواد علي، المفصل، 6/ 18.

(968) تفسير الطبري، 19/ 238.

(969) ابن حبيب البغدادي، المحبر، (بيروت: دار الآفاق الجديدة) ص 161.

(970) يقول ابن قتيبة: الزنادقة والفلاسفة، يقال لهم: الدهرية (تأويل مختلف الحديث ص 205).

(971) تاريخ مختصر الدول ص158؛ عيون الأنباء ص167.

(972) هناك بعض الفرق الإسلامية قالت إن البعث يكون للروح دون الجسد، وأن الجنة مكان معنوي.

(973) السهروردي، كلمات الصوفية، ص 90 (الفصل 18).

(974) السهروردي، كشف الفضائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية، ص 143، 144.

(975) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص 91.

(976) تثبيت دلائل النبوة، 2/ 623.

(977) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 144؛ تهافت الفلاسفة، ص 287، 308.

(978) ديوان اللزوميات، 1/ 217.

(979) الملل والنحل: 2/ 115.

(980) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 12/ 277، 278.

(981) تأويل مختلف الحديث، ص 335.

(982) الحيوان للجاحظ، 2/ 325.

(983) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، 6/ 460.

(984) إكمال المعلم بفوائد مسلم، 1/ 601.

(985) شرح الشفا، الملا علي قاري، 2/ 511.

(986) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 16/ 15.

(987) تم جمعها من كتاب تاريخ التنجيم عند العرب ليحيى شامي، وتاريخ التمدن الإسلامي لجرجي زيدان، والفهرست لابن نديم، وسير أعلاء النبلاء، وخزانة التراث ـ فهرس مخطوطات، الصادر عن مركز الملك فيصل، ومصادر أخرى.

(988) معجم الأدباء، 7/ 3384، 7/ 3386.

الفصل السادس

التجريب السحري



لوحة تظهر مختبراً عربياً

متحف الفن الإسلامي - القدس

1 - بداية التجريب

يُنسب أول ظهور للمنهج التجريبي إلى محتوى البردية التي اكتشفها إدوين سميث بحوزة تاجر مصري عام 1862، وهي إحدى الشواهد القليلة التي وصلتنا مما يشبه المنهج العلمي الطبي في الحضارات القديمة. واشتمل النص على عناصر: الفحص، والتشخيص، والمعالجة، واستنباط سبب المرض، من أجل الاستشفاء(989).

ومع ذلك فإننا لا نسلّم ببداية المنهج العلمي من التجريب الطبي؛ لأن طبيعة الممارسة الطبية أنها قائمة على الخبرة دون منهج علمي بالضرورة، وهذا رأي ابن رشد حيث يقول: «أما الطب فليس هو من العلم الطبيعي، وهو صناعة عملية تأخذ مبادئها من العلم الطبيعي لأن العلم الطبيعي نظري والطب عملي»(990).

وابن رشد هنا متأثر بالفهم الإغريقي للعلم بأنه نظري لا تجريبي، لذلك أخرج الطب من إطار العلم. فعند الإغريق «بصفة عامة، انحسرت المباحث التجريبية وتمركزت إنجازات الإغريق العظمى في العقل النظري والعلوم الاستنباطية، أي في المنطق والرياضيات؛ لأنهم دأبوا على تمجيد النظر وتحقير العمل حتى

جاهر أرسطو بأن العبيد مجرد آلات حية لخدمة السادة الأحرار المتفرغين لممارسة التأمل»(991).

فلا يمكننا اعتبار الطب اليوناني دليلاً على بدايات منهج تجريبي، بدليل أن العرب التي «لم يكن فيها عالم مذكور ولا حكيم مشهور»(992) كما قال صاعد الأندلسي، ولا أحد يدعي أنهم عرفوا منهجاً علمياً في جاهليتهم! مع ذلك «كان لهم أطباء، ولكن طبهم، هو طب العرف والعادة. طب موروث، يداوي بالوصفات التي داوى بها الآباء والأجداد، دون تغيير وتبديل وجدل ونقاش. ولهذا، فهو طب بدائي»(993).

والأمر ذاته ينطبق على اليمنيين القدماء الذين مارسوا الطب منذ القرن الثامن قبل الميلاد «بصورة واسعة، وهو ما دلت عليه الأدوات الطبية التي عثر عليها، وكذلك المواد المستخلصة من الجثث المحنطة، والنقوش التي دلّت الألفاظ الواردة فيها على طبيعة الأمراض التي عرفت في اليمن القديم، وعلى المعرفة التامة بأعضاء الجسم الداخلية والخارجية»»(994) ومن قبلهم المصريون «فقد أكدت روايات المؤرخين القدامى وجود موسوعات قديمة في الطب تعد أقدم كتابات طبية في العالم. روى مانيتون الكاهن بمعبد هيلوبولس (280 ق.م) أن «أثوتيس ابن منا» موحد الشطرين ألف كتباً طبية ومنها مؤلف في التشريح، وأن مكتبة «متف» كانت تزخر بالكتب الطبية في عهد إمحوتب (30 قرن ق.م) وحدث كليمان الإسكندري (2م) عن موسوعة سرية في 24 جزءاً في العلوم قاطبة منها 6 في الطب كانت تحفظ في المعابد»(995)، وارتقت الصناعة الطبية في آشور قبل الميلاد بنحو ستة قرون(996). إذن لقد مورس الطب في مختلف الحضارات منذ القديم، دون أن يعني ذلك أنهم عرفوا منهجاً تجريبياً؛ «فلم تجيء ثورة علمية في الطب قبل القرن التاسع عشر»(997).

لكن الحضارة العربية كان فيها «جابر بن حيان... في طليعة الرواد العظام للعلماء العرب التجريبيين، وقد أسماهم علماء الكلام «الطبائعيين» لأنهم يبحثون في طبائع الطبيعة، وجابر بن حيان هو الإمام الأكبر الذي خرجت من أعطافه كل كيمياء العرب وكل كيمياء العصور الوسطى حتى قال برتيلو: إن جابر له في الكيمياء ما لأرسطو في المنطق، أي إنه أسسها تأسيساً، وعلَّم العلماء العمل في قلب المعمل والعزوف عن التأمل النظري الخالص حين البحث في العلوم الطبيعية»(998) فنجده يقول:

«إن واجب المشتغل في الكيمياء هو العمل وإجراء التجربة وإن المعرفة لا تحصل إلا بها»، «في هذه الكتب خواص ما رأينا فقط دون ما سمعناه أو قيل

لنا أو قرأناه بعد أن امتحناه وجربناه، فما صح أوردناه وما بطل رفضناه»(999)، «والله قد عملته بيدي وبعقلي من قبل وبحثت عنه حتى صح وامتحنته فما كذب»(1000) ويتحدث عن أهمية الخبرة: «من كان دِرباً كان عالماً، ومن لم يكن دِرباً لم يكن عالماً، وحسبك بالدِربة في جميع الصنائع، إن الصانع الدِرب يحذق وغير الدرب يعطل»(1001).

أمّا أبو بكر الرازي الطبيب فقد «كان صاحب موهبة في التأمل وفي الاختبار في آن معاً... على الرغم من أنه لا يقبل نظرية جابر المعقدة حول «الميزان» فإنه ليس أقل إيماناً منه بأن العناصر الأربعة هي أساس كل المواد، لذلك فإن تحويل المعادن ممكن»(1002) ومن كلامه: «وأما سر هذه الصناعة في تحول المعادن، فهو من الممكن لا من المستحيل، ولا يكشف الغطاء عن هذا السر إلا بكثرة التجارب والامتحان»(1003).

فمن الطبيعي إذن أن يعتبر ويل ديورنت المسلمين هم «الذين ابتدعوا الكيمياء بوصفها علماً من العلوم؛ ذلك أن المسلمين أدخلوا الملاحظة الدقيقة، والتجارب العلمية، والعناية برصد نتائجها في الميدان الذي اقتصر فيه اليونان ـ على ما نعلم ـ على الخبرة الصناعية والفروض الغامضة»(1004).

ثم تطور مفهوم التجريب وأخذ صورة المنهج الصارم عند ابن الهيثم في القرن الخامس الهجري الذي كان يسمي التجربة (الاعتبار)، ويسمي الشخص الذي يجري التجربة (المُعتبِر)، فيقول: «فأما كيف تعتبر جميع هذه المعاني اعتباراً يقع معه اليقين فإن ذلك يكون كما نصف»(1005).

ويقول في فقرة عظيمة من كتاب المناظر، جمع فيها بين الاستقراء والقياس وأسس للمنهج العلمي الذي يقوم عليه العلم الحديث اليوم، فيقول:

«نبتدئ في البحث باستقراء الموجودات وتصفح أحوال المبصرات ونميز خواص الجزئيات ونلتقط بالاستقراء ما يخص البصر في حال الإبصار وما هو مطرد لا يتغير وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس ثم نرقى في البحث والمقاييس على التدريج والترتيب مع انتقاد المقدمات والتحفظ في النتائج ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرئه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى ونتحرى في سائر ما نميزه ونتنقده طلب الحق لا الميل مع الآراء فلعلنا ننتهي بهذا الطريق إلى الحق الذي به يثلج الصدر ونصل بالتدريج والتلطف إلى الغاية التي عندها يقع اليقين ونظفر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التي يزول معها الخلاف وتنحسم بها مواد الشبهات...»(1006).

وانعكست هذه المفاهيم العلمية على الأدب الإسلامي، حيث يظهر ذلك في الرواية الشهيرة لابن سينا: (حي بن يقظان) الذي يحكي فيها عن طفلٍ وجد نفسه في جزيرة نائية وبدأ باكتساب المعرفة عبر التجربة. ليتعاقب بإعادة تأليفها في القرن التالي كل من السهروردي وابن طفيل وابن النفيس، حتى وصلت إلى مسامع الفيلسوف التجريبي جون لوك في القرن السابع عشر، وكان لها أثر كبير في نظرته التجريبية التي وضعها أساساً لفلسفته «قائلًا إنه ليس في العقل شيء إلا ودخله عن طريق الحواس، وأخذها بقية التجريبيين، وحتى صاغتها النزعة الاستقرائية في شكل منهج قادر على تبرير العلم {الحديث} وتمييزه»(1007).

2ـ التجريب السحري في الحضارة العربية

الاستقراء والاستنباط

يشرح «أوين ديفيز» أستاذ التاريخ الاجتماعي بجامعة هيرتفوردشاير بداية التجريب السحري في الحضارة العربية بقوله:

«كان الازدهار الذي شهدته الحركة العلمية الصوفية على يد اليهود والمسلمين في إسبانيا وجنوب شرق أوروبا أحد أسباب الاهتمام الثقافي بالسحر في أوروبا المسيحية في العصور الوسطى؛ فإن الثقافتين الإسلامية واليهودية قد حافظتا على المؤلفات الفلسفية والطبية القديمة التي أضاعتها أوروبا، وطورتا نظرياتهما الإبداعية الخاصة بشأن نظام الكون. وفي تلك المرحلة، تشارك المسيحيون واليهود والمسلمون مزيج حكمتهم في واحد من فصول الاستكشاف المشترك البالغ الندرة على مر التاريخ. في نظرهم، لم يكن السحر الشعبي الشائع يعدو كونه خرافياً، ولكن أرشيف مؤلفات السحر ربما يحوي معرفة تكشف عن القوى الغيبية أو الخفية التي شكلت الوجود. كان الهدف هو الفصل بين نوعَي السحر الطبيعي والشيطاني، والمقدس والمدنس، والنافع والضار، ومعرفة نوعه الذي يؤتي تأثيراً وتحديد السبب في ذلك؛ ففي مجال السحر الطبيعي مثلاً، رأوا أن فائدة الخيمياء والتنجيم جديرة بالدراسة والتحقيق الدقيق، وقد امتد هذا الفضول المعرفي إلى الطب في شكل البحث في القوة الخفية لدى النبات والحيوانات والأحجار الكريمة»(1008). ومن ذلك بحثهم في «خواص» الحيوانات التي أورد الكثير منها الجاحظ في كتاب «الحيوان» وكذلك كتاب «مباهج الفكر ومناهج العبر» لابن الوطواط، ويذكر الرازي أنه وجد كتاباً لأبي بكر ابن وحشيّة عن خواص الحيوانات السحرية(1009) ونجد في فهرس المخطوطات الصادر عن مركز الملك فيصل، عدة عناوين مشابهه مثل:

كتاب في خواص الحيوان للمدائني، خواص الحيوان البري والبحري منسوب لأرسطو، في خواص الحيوانات لمؤلف مجهول يدعى: الاصطوديون، طبائع الحيوان وخواصه لبختيشوع، وغيرها...

كما أنهم اعتقدوا أن كل نجم لديه قواه الخاصة، التي تؤثر تحديداً في بعض الأجسام. وكل حركة للكواكب إلى مواضع جديدة تسبب تصادماً للإشعاع ينتج عنه توليفات مختلفة لا يمكن أن يوجد منها اثنان متشابهان من جميع الوجوه. والكواكب على أية حال ليست الأجسام الوحيدة التي تصدر إشعاعاً، بل كل العناصر في العالم تصدر قوة إشعاع أيضاً. النار واللون والصوت هي أمثلة لذلك. علم الفيزياء يلاحظ تأثير الجسم على جسم آخر بالاتصال، لكن الحكماء يعرفون نوعاً من التأثير الغامض أو السحري بين الأجسام عن بعد، مثل قوة المغناطيس وانعكاس الصورة في المرآة. وكل هذه الآثار في نهاية الأمر ما هي إلى نتاج التناسبات السماوية، التي تحكُم بالضرورة كل التغيرات الحادثة في هذا العالم. وبناء على ذلك فقد راقب القدماء تجاربهم من خلال التدقيق في أسرار الطبيعة العليا والسفلى وتصاريف السماء، وانتهوا إلى فهم عدد من الأشياء المخفية في عالم الطبيعة. ونحن اليوم بالطبع نعد ذلك ضمن التنجيم الخرافي. فهم لم يكونوا واعين بالفرق المنهجي بين الفيزياء والتنجيم، بين العلم والخرافة، في الواقع كانوا يحاولون تقنين أساس علمي للمعتقدات السحرية(1010).

أشار المستشرق «أوتو لوث» أن نظرية الكندي في إشعاع النجوم وفن السحر والعرافة عبر الأحلام، تظهِر إيمانه غير المشروط بالتنجيم، فقد كان يحاول تقديمه كعلم وباستخدام الطرق العلمية، كالرياضيات والقوانين الفيزيائية ـ كما بدت له ـ في حين هاجم الخرافات المبتذلة، المعروفة شعبياً بالتنجيم(1011).

ويذكر «ويلز» في كتابه الشهير «تجربة في التاريخ العام»: «كان الرازي وجابر أول من وضعا الكيمياء الحديثة، وحاولا كشف الإكسير الذي يهب الحياة، ويعيد الشباب»(1012)، «كانت الكيمياء هي معالَجة المعادن الخسيسة لِتُصبِح معدناً نفيساً، والطب هو معالجة الأبدان المريضة لتصبح صحيحة، أساس العمل في الحالتين هو الإكسير»(1013).

يعود هذا الخلط بين العلم والسحر إلى طبيعة المنهج الاستقرائي الذي اعتمده العلماء في ذلك الوقت، يقول فرانسيس بيكون: كما أن الفيزياء تبحث في المواد وأسبابها وتنتج التقنيات، كذلك فإن الميتافيزيقيا تدرس ذلك على هيئة تنتج

السحر. وعلى هذا النحو فإن بيكون يصنف السحر كخاتمة عظمى للعلم التجريبي(1014). وقد قدم جابر بن حيان شرحاً وافياً عنه على النحو التالي:

إن وراء الاستقراء الذي اتبعه العلماء مسلّمة تفيد وجود علاقات بين الأجسام العلوية (النجوم والكواكب) والأجسام السفلية (الحيوان والنبات والحجر)، وإن العلوم السحرية نشأت بعد أن حاول الفلاسفة اكتشاف هذه العلاقات على الحقيقة، لكن وكما يشرح جابر ابن حيان: «صَعُب ذلك عليهم جداً فوق المقدار... فاحتالوا بمثل هذه الحيل، وذلك أنهم... راصدوا أوقات تلك الأشياء»، لاستنتاج علاقات غير عليّة بالضرورة، لكنهم اكتفوا بمعرفة تزامنها طالما أنها «مما لا يتغير حاله أبداً» مع ضرورة التنبيه أن «أصل علم الطلسمات {هو} التقريب» ولا يقدم عللاً حقيقية بالضرورة «ويجب أن تفصل بين فعل الطلسم، والخاصية، فإنهما قد يشْكلان، ولا يفصل بينهما إلا الماهر»(1015).

وفكرة القياس هذه كانت حاضرة في الإسلام ضمن علم الفقه. يُعرّف الفقهاء «القياس أنه قول مؤلف إذا سلم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر»(1016). و«قدم أصوليو الإسلام قياسهم على فكرة العادة، ومؤداها أنهم إذا شاهدوا حادثة تعقبها حادثة أخرى عادةً، حكموا بأنهم إذا شاهدوا هذه الحادثة مرة أخرى فإن الأخرى ستعقبها أو ستقترن بها، ولكن دون تحقيق علاقة ضرورية بين الاثنتين، وإنما هي عادة تقوم على المشاهدة وعلى التجربة. وذهب علماء أصول الفقه إلى أن جري العادة هذا ليس يقينياً. وتابعهم جابر بن حيان فأعلن احتمالية هذا المسلك»(1017) فقال:

«وأما التعلق المأخوذ من جري العادة فإنه ليس فيه علم يقين واجب اضطراري برهاني أصلاً، بل علم إقناعي يبلغ إلى أن يكون أحرى، وأولى، وأجدر لا غير»(1018)

لذلك يرى كل من جيمس فريزر وإدوارد تايلور(1019) أن السحر هو نظام لقوانين الطبيعة، ولكنه نظام زائف(1020)... فالسحر «كان يعتمد على الفرضية القائلة بأن هناك أحداثاً في الطبيعة تستلزم حصول أحداث أخرى دون تدخل القوة الشخصية الروحية. إذن يتطابق مفهوم ذلك السحر تماماً مع مفهوم العلم الحديث الذي يؤمن ضمناً بنظام الطبيعة ووحدتها»(1021) حيث يسود الإيمان بالانتظام والتماثل في الطبيعة.

يمكننا التدليل على هذا الاعتقاد بما تواترت بنقله كتب الإخباريين عن خبرات العرب ووسائل معرفتهم الكهانية بالأرض(1022) وهو فن بدائي يهدف صاحبه إلى معرفة الطريق في الصحراء والمناطق المجهولة وفي البحار أو في الظلام،

كما مورس هذه «العلم» لاكتشاف مواضع المياه أو لتحديد مواقع المناجم التي تحتوي على معادن نفيسة، استناداً إلى مظهر التربة وتركيبها ورائحة الأرض وغير ذلك... ويبدو أن الإنسان قد استلهم هذه الممارسة محاكاةً لبعض الحيوانات كالبعير والحصان والزواحف والطيور التي يشاهدها وهي تهتدي إلى غاياتها بنحو محيّر، وطالما أن العجماوات تفلح في ذلك فمن بابٍ أولى أن يفلح الإنسان هو الآخر في تحقيق ذلك. ومن هنا نشأ التطيّر بالطيور والحيوانات المعروف في الجاهلية. إن الحيوان ولا سيما الطير في ذلك الفضاء الطبيعي والثقافي واسطة بين العالمين العلوي والسفلي: دليلاً معلماً، ومطية، ورسولاً. فلقد رأينا الغراب الأعصم يدلّ عبد المطلب على موضع زمزم، مثلما دلّ قابيل في بداية الخليقة كيف يدفن هابيل. وتتبعنا أم النبي صالح وثمود وقد دلها على زوجها الميت، وهدى الهدهد النبي سليمان على خبر مملكة سبأ وربما سمي هدهداً لذلك، مثلما دل الطائر على الموقع الذي بني فيه قصر غمدان، ما يشبه الطريقة التي حدد الرسول فيها بناء مسجد قباء بالمكان الذي تَبرُك فيه ناقته(1023).

«إن مساكن هذه الحيوانات الواقع تحت الأرض أو في الأجواء وضعها في اتصال مباشر مع منابع السر والكشف، وجعل منها نجيّة للروح، حيث يُفترض أنها تستمد من هناك معارفها فوق الطبيعية»(1024)؛ «فليس من الغريب أن نجد الجنّي في صورة الطائر بجناحيه وقدرته على الصعود والنزول إلى السماء، وقد تكون اشتقت من صورة الطائر عامة صورة الملائكة بأجنحتها المتعددة. وظل هذا التصور مع الإسلام»(1025).

لقد عد العرب بين الحيوانات والبشر روابط شرطية عديدة منها أنه «إذا تفشى الموت بين البقر فسيحدث الأمر ذاته لدى البشر، وإذا تفشى الموت بين الخنازير فستعم العافية البشر كافة، وإذا انتشر الموت بين السباع والضواري فإن لزبة وشدة ستحل بالبشر، وإذا انتشر الموت بين الجرذان فسيكون هناك انخفاض في الأسعار ووفرة في الأرزاق»(1026) وهذه الأخيرة بالذات لا يصعب تخمين سببها من تأثير القوارض السلبي على المحاصيل الزراعية.

يقول مالينوفسكي: «السحر قائم على ثقة الإنسان بأنه يستطيع السيطرة على الطبيعة مباشرة، إذا عرف فقط القوانين السحرية التي تحكمها، هو في هذا قريب من العلم»(1027) وهو بهذا القول يتفق مع أحد أكبر أئمة المالكية في القرن السادس الهجري (المازري) عندما تحدث عن السحر، أن الفعل السحري شبيه بفعل الطب من حيث استخدام وسائل مادية لتحقيق الأثر المقصود فقال:

«العقل لا ينكر أن اللهّ قد يخرق العادة عند نطق الساحر بكلام ملفق أو تركيب أجسام أو مزج بين قوى على ترتيب مخصوص ونظير ذلك ما يقع من حذّاق الأطباء من مزج بعض العقاقير»(1028).

قد يجتمع السحر مع كائنات روحانية تشبه ما لدى الدين كما حدث في أزمنة متأخرة، إلا أن هذا الامتزاج ليس أصيلاً بل طارئاً، فلقد مر على البشرية وقتُ اعتمدت فيه على السحر وحده. فالساحر لا ينتابه شك في أن الأسباب الواحدة سوف تنتج بالضرورة نتائج واحدة، وأن إتيان الطقوس المناسبة المصحوبة بالتعاويذ المناسبة سوف تتلوها النتائج المرغوبة. ولا يتصور الساحر خروج الطبيعة عن هذه القوانين السحرية نتيجة توسط قوى إلهية، فالعلم والدين يؤمنان بأن الطبيعة لا تحكمها أهواء كائنات عليا مشخّصة، بل عدد هائل من القوانين المطردة التي تعمل بشكل آلي(1029)، وهذا ما يؤكده عند الفلكيين، المستشرق الإيطالي كارلو نلينو Carlo Nallino:

«إن فلكيي العرب ـ كاليونانيين في زمن بطلميوس ـ كان غرضهم في الهيئة تبيين الحركات السماوية مع كل اختلافاتها المرئية بأشكال هندسية تُمكنهم من حساب أوضاع الكواكب لأي وقت فرض، فإن كانت تلك الأشكال تصلح لحساب الظواهر، رضوا بها، وما اهتموا بالمباحثة هل هي موافقة لحقيقة حركات الأجرام السماوية وذلك لظنهم أن البحث عن حقيقة الحركات وعللها يكون على المشتغلين بالحكمة الطبيعية والحكمة الإلهية. ويظهر هذا أيضاً من قول ابن رشد: «تشارَكَ الطبيعي والمنجّم في النظر في هذه المسائل ولكن المنجّم في الأغلب يشرح الكيفية، أمّا الطبيعي فيشرح العلة... فلا يبعُد أن المنجّم في الأغلب يأتي بعلة غير العلة الطبيعية»»(1030).

«فالساحر البدائي لا يعرف من السحر إلا جانبه العملي، فهو لا يحلل العملية الذهنية التي تعتمد عليها الممارسة، ولا يجرّد المبادئ التي تحدد نشاطه. بالنسبة له، كما هو بالنسبة لغالبية الناس، المنطق ضمني وليس ظاهرياً، فهو يُخضِع الأمور للمنطق تماماً مثلما يهضم الطعام جاهلاً تماماً للمعالجة الذهنية أو النفسية التي تشكل جوهر هذه العملية»(1031).

التجريب السحري

لقد كان السحر وسيلة يعمد بها الساحر كما يفترض إلى التأثير في الطبيعة بوسائل مادية، وكثيراً ما شكّلت هذه الوسائل بذوراً أولية للعلم التجريبي ممزوجاً بالتفكير الأسطوري. وهذا تماماً ما نجده في وصف ابن خلدون

للسحر، حيث يقول إن: «صاحب الطّلسمات يرجِع إلى أصول طبيعيّة علميّة وقوانين مرتبة» لها شروطها، ما أن يحققها الساحر «بأسرار فلكيّة ونسب عدديّة وبخورات جالبات لروحانيّة ذلك الطّلسم»(1032) حتى تفعل الكواكب تأثيرها في الطبيعة. وكذلك نجد إخوان الصفا عند حديثهم عن تكوين المعادن يقولون «إن تلك العقاقير متى ما ركّبت على النسبة ودُبّرت على تلك النسبة؛ صحَّت، ومتى كانت على غير ذلك؛ فسدت ولم تصِحّ»(1033). وللهمداني كتاب ضائع اسمه (سرائر الحكمة) عُثر على مقالة منه في الجامع الكبير بصنعاء عن علم الفلك(1034)، نجد فيها الباب الثامن والعشرين بعنوان (في بعض ما جربنا وخَبُرنا).

وما سرى على العلوم كان يسري على السحر «فقد كان أكثر النصوص تأثيراً هو «غاية الحكيم» {للمجريطي ت:398هـ} الذي تضمن طقوس استحضار الأرواح وسحر النجوم، فضلاً عن مؤلفاتِ اثنين ممن يمكن أن يوصفا بأنهما عالمان حقيقيان بالفعل: «شمس المعارف الكبرى» لأحمد بن علي البُوني، ومؤلفات الساحر منجم الكندي، الذي كانت مؤلفاته بالنسبة للدارسين والسحرة الأوروبيين مخزوناً هائل القيمة من الفكر اليوناني الغيبي القديم»(1035).

ويذكر المؤرخ حاجي خليفة أن لأحمد بن علي البُوني ت:622هـ (صاحب شمس المعارف) كتاباً آخر اسمه «مطلع العزائم» ذكر فيه تأثيرات جربها بنفسه(1036) أمّا ابن خلدون فتحدث عن أن الرياضي والفلكي والطبيب (ابن البنّاء) قد لخص كتاباً في «مواضع الكواكب من الفلك لتبتنى عليها الأحكام النّجوميّة وهو معرفة الآثار التي تحدث عنها بأوضاعها في عالم الإنسان من الملك والدّول والمواليد البشريّة والكوائن الحادثة»(1037).

«ولخص مسلمة {المجريطي} كُتب من تَقَدمه، وجمع طرفيها، وكتب في الكيمياء كتاباً سماه «رتبة الحكيم»، وجعله قريناً لكتابه الآخر في السحر الذي سماه «غاية الحكيم»، وزعم أن هاتين الصناعتين هما نتيجتان للحكمة وثمرتان للعلوم، ومن لم يقف عليهما فهو فاقد ثمرة العلم والحكمة أجمع»(1038). ويتحدث المجريطي عن جابر فيقول: «وأما البارع في هذه الصناعة على الإطلاق هو المقدم فيها موسى جابر بن حيان منشئ كتاب البحث في صنعة الطلسمات»(1039).

لذلك يخلُص ويل ديورنت إلى القول:

«الباحثون في الكيمياء الكاذبة بوجه عام مخلصون في بحثهم، يستخدمون الطرق التجريبية بأمانة أكثر مما يستخدمها غيرهم من العلماء الأقدمون... كذلك كان للتنجيم أساس صحيح شريف؛ فقد كان الناس جميعاً يؤمنون إيماناً لا يقبل الشك بأن النجوم، والشمس، والقمر، تؤثر كلها فيما يقع على الأرض من أحداث... صحيح أن السحر غالباً ما يتعامل مع الأرواح التي يعتبرها قوى شخصية من النوع ذاته الذي يتعامل معه الدين... لكنه يكرِهها ويتحكم بها بدلاً من استرضائها واستمالتها كما يفعل الدين... وهذا يفسر الكراهية الشديدة التي يكنّها رجال الدين للسحرة عبر التاريخ»(1040).

يقول فريزر: تبدو لنا فكرة تجسد الآلهة على شكل بشر غريبة جداً لكن الإنسان البدائي لم يرَ فيها ما يثير الاستغراب، بل ينظر إلى الإنسان الإله أو (الإله ـ الإنسان) على أنه فقط درجة أعلى من القوى الخارقة نفسها التي يدعيها بكل ثقة لنفسه، ولم يرسم حداً دقيقاً يفصل بين الإله والساحر القوي. لذلك ففي مصر القديمة كان السحرة يدّعون قدرتهم على إجبار أعلى الآلهة على طاعة أوامرهم ويهددونهم بالدمار في حالة العصيان، وكذلك الأمر في الهند، حيث يوجد بين الهنود قول شائع أن «العالم كله بأمر الآلهة والآلهة بأمر السحر»(1041). لقد كان موقف المصري من آلهته مزدوجاً؛ فهو يعبدها ويقدم لها القرابين ويستعطفها لتأمين معاشه وتخلص روحه، ولكنه من جهة أخرى كان يحاول التأثير عليها وقسرها على الوقوف في صفه، حتى وإن لم تكن راغبة في ذلك(1042). نلمح هذا الفكرة في الحديث القائل «إن من عباد اللهّ من لو أقسم على اللهّ لأبره»(1043).

كتب أحد المبشرين في قبائل «كيريوينا» Kiriwina البدائية، في أرخبيل تربوياند موقفاً يحكيه قائلاً:

«جاءني رئيسنا الكبير ذات يوم وسألني إذا كنت أستحوذ على هذه القوى الخفية، فلما أجبته بأني لا أدعي ذلك، قال ما نصه: «إذن من الذي يصنع الريح والحصاد والأمطار في بلادكم؟» فأخبرته أن اللهّ هو الذي يصنع كل ذلك. فقال «آه! إن اللهّ هو الذي يقوم بهذه الوظيفة بالنسبة إلى شعبكم كما أقوم أنا بها بالنسبة إلى شعبي، إننا متساويان، أنا والله» وينطق بهذه الجملة الأخيرة وهو مطمئن البال، وتبدو عليه مخايل الشخص الذي اهتدى إلى التفسير الصحيح»(1044).

ولدينا في التراث الإسلامي مثل هذا التطاول على الذات الإلهية وادعاء إجبارها، ما ذكره البوني في كتابه الشهير «شمس المعارف» حيث نقل كلاماً

منسوباً لإبراهيم بن الأدهم (وهو صوفي معروف) يردُّ فيه على زائرٍ سأله كيف يفسر معنى حروف (يس) التي تبتدئ بها سورة يس، قال: «فيها اسم من دعا به أجيب براً كان أو فاجراً»(1045). وكأن لهذه الحروف سلطة على الإله لا يمكنه منع فعلها حتى لمن يعصونه، والشيء ذاته في فكرة الدعاء باسم اللّه الأعظم الذي إذا دُعي به أجاب، وإذا سُئل به أعطى(1046).

هنا يكمن دافع العِداء الذي واجهه علماء الطبيعة والسحرة من قبل رجال الدين، كون أولئك في نظر المتدينين مُخضِعين لقوى الطبيعة، وقوى الطبيعة في تصور رجال الدين هي قوى إلهية لا يجوز ادعاء إخضاعها أو التنبؤ بها، لذلك أنكر الفقهاء إمكانية التنبؤ بالخسوف والكسوف ومواسم الحصاد والرياح(1047) كونها مما استأثر اللّه بعلمه من الغيب، وجاء في الموروث الشيعي: «إذا كان الساحر مستحلاً للسحر أو كان يعارض به بعض المناصب الإلهية وجب قتله، إلا أن القتل لم يجب عليه بما أنه ساحر بل بما أنه منكر لما هو من ضروريات الإسلام...»(1048).

ومما يُروى في هذا الشأن أن علي بن أبي طالب قال لمسافر بن عوف بن الأحمر: «هل تعلم ما في بطن فرسي هذه؟ قال: إن حَسِبتَ عَلمتَ. قال: من صدّقك بهذا القول كذّب القرآن: إن اللّه عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام...»(1049) ومن أصداء هذا التحريم، ما عاصرناه مؤخراً من إنكار التنبؤ بجنس الجنين أو تحديده، وتحريم الاستمطار الصناعي واللقاحات كونها غيوباً إلهية لا يمكن التنبؤ بها(1050).

3 ـ نظرية الوصول إلى علم الغيب

لطالما أحيطت العلوم السحرية بشروط أخلاقية ورياضات روحية بالغة القسوة، مما جعلها علوماً باطنية بامتياز، وذلك لأن هذه العلوم تحتاج استعداداً نفسياً وشفافية روحية وتنزّهاً عن الشهوات والمحسوسات والشواغل المادية؛ حتى يتاح للإنسان استقبال الإشارات العلوية اللطيفة، ومصدرها ـ في السياق الإسلامي ـ هو اللوح المحفوظ، يقول المسعودي (ت:346هـ):

«فلما كانت النسبة النورية للإنسان إلى النفس كانت تهدي الإنسان إلى استخراج الغيب وعلم الآتي، وكانت فطنته وظنونه أبعث وأعم، فإذا كانت النفس في غاية البروز ونهاية الخلوص وكانت تامة النور وكاملة الشعاع، كان تولّجها في دراية الغائب»(1051).

يفسر المسعودي سبب كون الكهّان ناقصي الخِلقة (بأنصاف جسد أو رأس أو ساق واحدة أو عميان أو مرضى أو مجانين أو ضعاف البنية الجسدية أو عجائز طاعنات في السن) بأن هذا النقص في المدركات الحسية يسهّل عليهم تلقي المدركات الروحية. ويتفق معه ابن خلدون أن نفوس الكهان كلما كانت «مفطورة على النّقص والقصور عن الكمال، كان إدراكها في الجزئيّات أكثر من الكلّيّات، ولذلك تكون المخيّلة فيهم في غاية القوّة... وكذلك المجانين يُلقى على ألسنتهم كلمات من الغيب فيخبرون بها، وكذلك النّائم والميت لأوّل موته أو نومه يتكلّم بالغيب»(1052).

وهؤلاء الأفراد المشوهون بدنياً هم كثيرون في التراث الإسلامي لعل أشهرهم كاهنا اليمن «شقّ بن أنمار بن نزار وسطيح بن مازن بن غسّان»(1053) وقد نسب الإخباريون نبوءة لشق بمقدم الرسول(1054) «وشق في زعمهم إنسان له يد واحدة وعين واحدة، وجعلوه من المتشيطنة صورته صورة نصف آدمي... وقالوا إن سطيحاً كان كتلة من لحم يَدرُج كما يدرج الثوب، ولا عظم فيه إلا الجمجمة، وأن وجهه في صدره، ولم يكن له رأس ولا عنق»، وهو دائماً مفروش على الأرض لا يستطيع رفع رأسه، فإذا أراد الانتقال إلى مكان يُطوى مثل الصحيفة من قدميه حتى رقبته!(1055) وهذا الوصف الأسطوري لشق وسطيح بالذات يرجح لنا أنهما كانا مجرد دميتين من الدمى التي كان يستخدمها الكّهان وينسبون لها الكلام أو يحتالون على الناس بالكلام بصوتها. والحيرة التي أظهرها السجستاني عندما تحدث عن أصل سطيح تؤكد هذا التفسير: «ولا ندري ممن هو»(1056) وهناك شاهد تاريخي لاستخدام الكهّان العرب هذه الخدع، ذكره الجاحظ عن «مسيلمة الكذاب» أنه كان يصنع جسماً طائراً من الورق ليوهم الناس أنه ملاك طائر في السماء(1057). أما إدوارد تايلور فيرى أن أسطورة «شق» العربية بها رمزية الرجل الناقص، ولها مثيلها في أساطير قبائل «الزولو» وعند الصينيين(1058).

ومثل هؤلاء الكهان سملقة وزوبعة وسديف بن هوماس وطريفة الكاهنة وعمران أخي مُزَيقياء وحارثة وجهينة وكاهنة باهلة وغيرهم(1059) وإلى هنا مرد الاعتقاد الشائع في مصر وبعض الدول الإسلامية وحتى الغربية اليوم بأن المعتوه عقله في السماء وجسده في الأرض، ويُسمّونهم «أحباب الله» بمعنى أولياء الله(1060). وكان الإغريق يتجنبون المرضى العقليين والمجانين ولكنهم بالمقابل يحترمونهم، بل وكانوا يخافون منهم، لأنهم على علاقة بما وراء الطبيعة ولذلك هم يملكون موهبة التنبؤ حسب اعتقاد اليونان(1061).

يَعتبر الجويني إمام الأشعرية أن السحر من وسائل الإحاطة وتشوّف العلوم الغيبية: «تكلم الفقهاء في تعلُّم السحر، وقالوا: إنه ليس بكفر إذا لم يعتقد المرء ما يوجب كفراً، والقول فيما يوجب الكفر وما لا يوجبه لا يليق بهذا الفن، ثم قالوا: هل يُكره تعلم السحر لطلب الإحاطة به تشوّفاً إلى مدارك العلوم؟!»(1062).

ويشرح الغزالي آلية ذلك الاتصال بين ذهن النائم واللوح المحفوظ بأن النائم حين يرى أحداث المستقبل، قد يعلق منها شيء في ذهنه في صورة تشبيهات أو أضداد، وينسى النائم ما رآه وتبقى هذه الصور التي يحتاج لتفسيرها، ومن هنا نشأ علم تفسير الأحلام(1063). وأما في اليقظة فبعض الناس أكثر استعداداً لتلقي معرفة الغيب من غيرهم.

يقول مبشر فرنسا اليسوعي: إن الأحلام هي إنجيل الهنود الغربيين(1064)؛ فلا ترتاب العقلية البدائية فيما تراه في الحلم، إلا بالقدر الذي ترتاب به من رؤيا الصحو، بل لعلها بالأحرى تعتقد فيما تراه في الحلم أكثر مما تعتقد في غيره، بفضل ما لمدركات الحلم من أصل غيبي مباشر، يزيد في قيمتها ويؤكد حقيقتها(1065). لقد كان للحلم في نظر البدائيين، تأثير غيبي في حد ذاته(1066). قارن هذه الفكرة بالحديث النبوي الذي يقول إن الرؤيا لا تتحقق للإنسان «ما لم يُحدّث بها، فإذا حَدّث بها وقعت»(1067).

على سبيل المثال فإن أهالي شبه جزيرة كامشاتكا أقصى شرق روسيا، إذا أراد الشاب منهم أن يحصل على ود فتاة، فما عليه إلا أن يقص عليها أنه حلم بذلك، فتجيبه الفتاة حينئذ إلى ما طلب، لاعتقادها بأن الرفض يعد خطيئة كبرى وربما ذهب بحياتها... وإذا احتاج أحدهم إلى شراء شيء لا يملك ثمنه، فيكفيه أن يقول: لقد حلمت اليوم أني أمتلك الشيء الخاص بفلان، فلا يلبث صاحبه حتى يهبه إياه. لأنه يعتقد اعتقاداً جازماً إن لم يعطه قضى على نفسه بالموت(1068). وقد لاحظ ليفي بريل عادة المسلمين من أكراد آسيا الصغرى الذين يعتقدون أنهم إذا ناموا على طهارة، استطاعت أرواحهم أن تتصل بأرواح ملائكة الجنة، وتصير في حالة طمأنينة سماوية، وحينئذ تعرف كل ما هو ضروري لها عن طريق الأحلام التي يرسلها اللهّ إليها علامة على الرضا، وينفذون ما يوصي به هذا الاقتناع الأعمى الراسخ بنوع من الحتمية(1069).

ولاحظ المبشرون المسيحيون أن الهنود الغربيين مثل «البنتو» لا يقبلون اعتناق المسيحية إلا إذا حلموا بأنهم اعتنقوها، أو على الأقل إذا دفعهم أحد الأحلام إلى اعتناقها... قارن ذلك بالاستنكار القرآني على «كفّار قريش» الذين لم

يقبلوا اعتناق الإسلام: [أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُم بِهَذَا؟!] {الطور: 32}. لقد انصرف المفسرون إلى تفسير مفردة «أحلامهم» في هذه الآية إلى أن معناها عقولهم، وهم معذورون في ذلك، فلم تبدُ لهم الآية ذات معنى لو أنهم أخذوها على ظاهرها، ولكن هذا المدخل الكهاني يُظهر جانباً آخر أقرب، وهو دور الأحلام في توجيه سلوك الإنسان. وتشهد النقوش اليمنية على وجود هذا الاعتقاد عند العرب كالنقش (RES 3929) الذي يتحدث عن رجل أوحي إليه في الحلم أنه يقدم للإله تمثالاً برونزياً، فنفذ ما طُلب منه.

هذا التصديق المطلق بادعاء من يدعي رؤية الحلم إلى درجة تسليمه المقتنيات الثمينة، أو حتى تغيير الدين، لا بد وأن يقابله اعتقاد آخر بالويل والثبور لمن يدعي كذباً رؤية الأحلام، ويأمر الناس بمقتضاها، وإلا أصبحت الأمور ضرباً من العبث. والحقيقة أنني لم أجد في المصادر التي لدي عقوبة لمن يكذب في الرؤيا عند الشعوب البدائية، ولكني أعتقد جازماً بوجود شيء مثل ذلك، خاصة أنه موجود في الإسلام؛ فتعاليم الدين الإسلامي لا تتساهل البتة مع من يدعي رؤية حلمٍ لم يره: «من تحلّم بحلم لم يره كُلِّفَ أن يَعْقِد بين شَعِيرَتَيْنِ»(1070). ويعتبر اقتراف هذا الإثم من الكبائر، وذلك لأن ادعاء الرؤيا في المنام مثل ادعاء النبوة أو يكاد، جاء في الحديث: «رؤيا المسلم جزء من أربعين جزءاً من النبوة»(1071) ويوضح ذلك ابن سينا (ت:427هـ) الذي يُتهم دائماً أنه يجعل النبوة مجرد درجة عليا من سمو الإدراك الإنساني:

«القوى النفسانية متجاذبة متنازعة. فإذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس وإذا تجرد الحس الباطن لقلة شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس... وإذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل أقل لم يبعد أن يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل إلى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب»(1072).

إن هذا الوصف الذي يقدمه الطبيب الفيلسوف ابن سينا هو وصفٌ دقيق لحالة طبية أطلق عليها الطب الحديث متلازمة شارل بونيه (Charles Bonnet Syndrome) ويتم اختبارها بتأثير جانزفيلد Ganzfeld effect (أو تجربة الحقل الكامل)، حيث يعاني المريض من هلوسة بصرية معقدة نتيجة الحرمان الحسي(perceptual deprivation)، وقد سُجلت حالات عديدة منذ القرن التاسع عشر عن تجارب عمّال المناجم المحاصرين بسبب الحوادث أنهم يشاهدون باستمرار هلوسات بصرية ورؤية أشباح عندما يكونون في ظلام دامس لعدة أيام، كما أفاد الرحالة في الصحاري والمستكشفون في القطبين

عندما لا يرون شيئاً غير منظر الثلج الأبيض أو رمال الصحراء الصافية لفترات طويلة، هلوسات وحالة ذهانية مضطربة(1073).

ويمكن اختبار هذه التأثيرات صناعياً من خلال تجربة قطع الرؤية لفترة قصيرة (Isolation tank) كما يمكن تجربتها بشكل بسيط عن طريق إغلاق العينين مثلاً. وهذا تماماً ما يصفه ابن سينا على نحوٍ يدعو حقاً للدهشة:

«قد يستعين بعض الطبائع بأفعال يعرض منها للحس حيرة، وللخيال وقفة، فتستعد القوة المتلقية للغيب تلقياً صالحاً... مثل ما يشغل بعض ما يستنطق في هذا المعنى بتأمل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجته، أو مدهش إياه بشفيفه، ومثل ما يشغل الحس بتأمل لطخ من سواد براق، وبأشياء تترقرق، وبأشياء تمور، فإن جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير، ومما يحرك الخيال تحريكاً محيراً... فإذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب؛ لم يلبث أن يعرض ذلك الاتصال، فتارة يكون لمحان الغيب ضرباً من ظن قوي، وتارة يكون شبيهاً بخطاب من جني أو هتاف من غائب، وتارة يكون مع ترائي شيء للبصر مكافحةً، حتى يشاهد صورة الغيب»(1074).

وبالطريقة نفسها يصف المتصوف نجم الدين الكُبرى (ت:618 هـ) اختباراً روحياً مشابهاً، وهو يخاطب مريديه:

«يا حبيبي، أطبق جفنيك وانظر ماذا ترى. فإن قلت لا أرى حينئذٍ شيئاً، فهو خطأ منك! بلى تُبصر، ولكن ظلام الوجود، لفرط قربه من بصيرتك، لا تجده. فإن أحببت أن تجده وتبصره قدامك، مع أنك مطبقٌ جفنيك، فانتقص من وجودك شيئاً، أو أبعد من وجودك شيئاً. وطريق تنقيصه والإبعاد منه قليلاً: المجاهدة»(1075).

ويذكر المتصوف الشهير السهروردي أيضاً مثل هذه التمارين، التي تساعد على الإخبار بالأمور الكائنات في المستقبل:

«والإخبار بالكائنات ليس ببعيد، فإن كلمات الأفلاك مطلعة على لوازم حركاتها الآتية والسالفة، ولا حجاب بين كلماتها وبينها علاقة... وربما يلمح في الحس المشترك، فيرى مشاهدة في نوم أو يقظة صوراً جميلة، أو يسمع خطاباً حسن النظم عجيب السياق، أو تظهر صورة الغيب مشاهدة... قد تستولي المتخيلة على الحس المشترك عند فترة الحواس عن اشتغال الحس واشتغال النفس عن استعمال المتخيلة في الأفكار، فتلوح الصور في الحس المشترك. فلهذا ما يرى من الجن وغيرهم، والمشاهد لو أغمض عينه رآه مع الغموض»(1076).

وفي كتاب هياكل النور، عرض السهروردي نظرية معرفة النجوم للغيب وعلاقتها بالعالم بكل وضوح، فهي نظرية قائمة على أن «حركات الأفلاك ليست طبيعية» بمعنى ليست صادرة عن جماد، فالفلك كائن حي حركته مقصودة، بدليل أن الكوكب يترك كل نقطة وصلها خلال دورته، بينما لو كان جماداً لكان توقف إذا وصل إلى حيث قصد، وهذا دليل على أن حركة الكواكب «حركه إرادية» ثم يدعو السهروردي القارئ للتأمل في نفسه، أننا نحن البشر «إذا تطهرنا من شواغل البدن» ظهرت لنا إشراقات إلى الغيب، فما بالك بالنجوم وهي «أشخاصُ كريمة» بمعنى كائنات حية وهي «لا حاجة لها إلى تغذٍّ ونموّ وتوليد شهوة» فلا عجب أن تكون مطلعة على الغيب بشكل كامل. فهي وسيلة اللهّ في تحريك سلسلة الأسباب في العالم «فينبعث من كل إشراق حركة، ويستمد بكل حركة لإشراق آخر، فدام تجدد الإشراقات بتجدد الحركات، ودام تجدد الحركات بتجدد الإشراقات، ودام بتسلسلها حدوث الحادثات من العالم»(1077).

وفي كتاب الحيوان كذلك يصف الجاحظ عند حديثه عن إلهام الجن للشعراء في الخلوات، كيف أن التعمّق في التأمل والانفراد يفضي إلى هلاوس سمعية وبصرية حادة: «والفكر ربما كان من أسباب الوسوسة... وإذا استوحش الإنسان تمثّل له الشّيء الصغير في صورة الكبير، وارتاب، وتفرّق ذهنه، وانتفضت أخلاطه، فرأى ما لا يرى، وسمع ما لا يسمع، وتوهم على الشيء اليسير الحقير، أنه عظيم جليل»(1078).

ويدخل في استحضار هذه الحالات من الهلوسة تلك الممارسات الصوفية من تكرار عبارة أو كلمة، وذكر الغزالي أن جعفر الصادق خرّ مغشياً في الصلاة ولما أفاق سُئل عن السبب فقال «ما زلت أردد الآية على قلبي حتى سمعتها من المتكلم»(1079) يقصد أنه سمعها بصوت الله!

والغزالي نفسه في ختام رحلته الفكرية الطويلة(1080) ينتهي إلى هذه المفاهيم الصوفية بحصر المعرفة بالكشف عبر الزهد في الدنيا وشواغلها والكف عن النظر العقلي، وقد كان الغزالي بهذه الدعوة الجريئة كما يرى الدكتور توفيق الطويل «أكبر من مهّدوا للاتجاه الذي عُرِفَ بعده عند الصوفية في عصور الاضمحلال، وهو الذي يَجهر أصحابه بمناهضة التعلُّم ومقاومة النظر العقلي، ويصرحون بأن الأمية تجعل صاحبها أكثر استعداداً لتلقي الإلهام وأن العلم المكتسب يعوّق التهيؤ لاستقبال العلم اللدنّي»(1081).

قارن هذه النتيجة التي انتهى إليها الغزالي، بما قرره عالم النفس الفرنسي لوسيان ليفي بريل في تحليله للعقلية البدائية السحرية. يقول ليفي بريل: إن

العقلية البدائية ترتاب من عمليات المنطق والاستدلال، وتفضل الهاتف الحدسي الفوري. فهي لا ترى أن العمليات المنطقية شاقة عديمة الجدوى فحسب، بل إنها تتجنبها لسبب أخطر من ذلك وهو أنها لا تؤمن بها؛ وإذا عرضت لها مناسبة لاستعمالها نادراً فإنها تسارع باستبعادها على أنها بطبيعتها تعوق الرؤيا أو تمنعها منعاً تاماً. والرؤيا وحدها هي التي تستطيع الكشف عن الشيء المنشود(1082).

وناقش ليفي بريل طريقة استيعاب البدائيين للسببية: حينما نقول نحن قد حدث تسمم لشخص ما فسبب موته، فإننا نتصور عدداً كبيراً من الظواهر التي تلت هضم السم ثم نرتبها في نظام معين. نعلم مثلاً أن المادة التي دخلت الجسم قد أثرت على أحد الأنسجة وأصابت أحد الأحشاء، وأن صدى ذلك التأثير قد وصل إلى المراكز العصبية وأن الجهاز التنفسي قد أصابه التلف من جراء ذلك، وهلم جراً. وأن الوظائف الفسيولوجية للمجموع العصبي قد توقفت في نهاية الأمر. أما بالنسبة للعقلية البدائية فإن السم إذا أثر، فذلك فقط لأن ضحيته قد حكم عليها بالموت من قِبل ساحر(1083).

وتوصل ليفي بريل بعد تحليل الكثير من المشاهدات التي دونها المبشرون المسيحيون والباحثون الأوروبيون ومن خلال النقاشات المباشرة مع أفراد القبائل البدائية في مختلف أنحاء العالم إلى أن: «العقلية البدائية لا تعوّل إلا على الروابط الغيبية، ولا تعتبر ما نسميه نحن سبباً وعلة لما يحدث إلا مناسبة له على أحسن تقدير، أو بتعبير أصح لا تعده إلا آلة في يد القوى الخفية»(1084) وهو ما يكاد يكون مجرد نقل حرفي من أي كتاب يشرح عقيدة السببية في المذهب الأشعري.

يقول ليفي بريل إن الميلانيزيين ينظرون إلى كل ما لا يدركونه فوراً بوساطة الحواس على أنه من أمور السحر والشعوذة، ولذلك يجدون من العبث أن يقفوا عنده ويفكروا في سلسلة أسبابه(1085). ويذكر موقفاً طريفاً يكشف هذا الضعف في الربط السببي الذي يقع فيه تفكير البدائيين، حيث شاهدوا الرجل الأوروبي التاجر إذا احتاج إلى نسيج مثلاً، توجه إلى تاجر النسيج وأعطاه المال، فيعطيه التاجر النسيج، فاعتقدوا أن مجرد تقديم الورقة وعليها شيء من الكتابة يكفي لحمل العامل على تسليمهم النسيج، وإذن فليتعلموا الكتابة على الورق(1086).

4 ـ السببية السحرية

كغيرها من الأفكار العملية في تاريخ البشر، لم يهتدِ الإنسان إلى قانون السببية العلمي اليوم دفعة واحدة، بل مر بأطوار عدة بدأت بملاحظة الإنسان البدائي أن الحرارة تسبب الحريق، وأن الماء يطفئ النار، والسحاب ينزل المطر، الخ...، ليصل إلى استنتاج مفاده أن ثمة قوةً ما تتوسط الانتقال من الحرارة إلى الحريق، ومن هنا فإن طقس المحاكاة الديني أو السحري هو إجراء يهدف إلى التأثير في هذه القوة الكونية السارية واستثارتها من أجل دفعها إلى إحداث النتيجة المطلوبة(1087). وتبدو العملية السحرية للساحر بمثابة زيادة (شيءٍ ما) إلى سلسلة الأسباب الطبيعية تسبب انحراف مسارها إلى الغاية المنشودة، فيما يبدو له أنه يعاينها من خارج كما لو أنها لا تصدر عنه، وبهذا المعنى لا يغش الساحر أبداً(1088) وهذا الطريقة في فهم السببية السحرية تختلف عن السببية العلمية كما نفهمها اليوم، فنحن لا نعتقد بوجود قوة تراقب الأشياء وعندما ترى الماء في وضع التسخين تقوم هي بتحويل الماء إلى بخار، بل إن العلم الحديث يفسر العمليات الطبيعة بخصائص المواد نفسها دون هذا التدخل الخارجي. ومن هذه الثغرة قدم الفيلسوف الشكّاك ديفيد هيوم ضربته الموجعة للسببية العلمية عندما قال إننا «لو نتأمل في عمل الأسباب، لا نكون قادرين البتة على أن نكشف اقتراناً ضرورياً، أي خاصية تقرن الأثر إلى السبب، وتجعل من الحدث الأول نتيجة حتمية في الآخر... ليس ثمة أي جزء من المادة تكشف خصائصه عن قدرة أو طاقة، تعطينا أساساً لنتخيل أنه بإمكانه إحداث شيء، أو أن شيئاً آخر سيتلوه... إن القدرة أو القوة التي تحرك الكون مخفية عنا تماماً»(1089) وهيوم بهذا النقد يعود بالإنسان إلى عفوية أسلافه الذين دفعتهم البداهة إلى اختيار السببية السحرية كونها التفسير الأقرب.

لقد تغلغل الاعتقاد بالسببية السحرية في أعماق الأديان جميعها بما فيها الأديان الإبراهيمية، فنجد في سفر الخروج من توراة اليهود (10: 13) أن موسى يقوم بعدد من الممارسات التي لا يخفى طابعها السحري، فلكي يعمل موسى على إصابة المصريين بالبثور والدمامل، يلجأ إلى القيام بفعل يقلد انتشارها، فينثر في الهواء ذرات من رماد الآتون(1090)، والشيء ذاته ورد في سيرة الرسول محمد حين نثر التراب في الهواء في غزوة حنين قائلاً «شاهت الوجوه» فما بقي منا أحد إلا امتلأت عيناه وفمه تراباً، كما قال الراوي. ويشترك الإسلام مع الكتاب المقدس في وصف القدرات السحرية لعصا موسى التي تتحول إلى حيّة وتفلق البحر نصفين ثم تعيده، ومن اللافت أن البرديات المصرية دونت قصة مشابهة لساحر الفرعون سنيفرو يقوم بفلق البحر وإعادته(1091).

ومن الشواهد الواضحة لذلك في التراث العربي عن السببية التي تحكم الممارسات الكهانية، قصة أولاد نزار بن معد مع الأفعى الجرهمي(1092)، ولا تهمنا تاريخية القصة بقدر ما يهمنا مضمونها، من أن الممارسات الكهانية ليست خرافية، بل تقوم على أسباب مادية معقولة، تحتاج فطنة ونباهة بالغة: تحكي القصة عن أربعة إخوة (إياد وأنمار وربيعة ومُضر) قابلوا أثر بعير وهم في طريق في أرض نجران، فقال إياد: إن هذا البعير الذي ترون أثره أعور، فقال أنمار: وإنه أبتر {مقطوع الذيل}، قال ربيعة: وإنه لأزوَرُ {ينظر بمؤخر عينه}، قال مضر: وإنه لشَرود {متفلّت صعب الاقتياد}.. وفي نهاية القصة يسألهم رجل كيف عرفوا كل ذلك من مجرد الأثر؟ «قال إياد: رأيته مجتهداً في رعي الكلأ من شق قد لحسه والشق الآخر وَافٍ كثير الالتفاف لم يمسه فقلت: إنه أعور، وقال أنمار: رأيته يرمي روثه مجتمعاً ولو كان له ذيل لنثره، فعلمت أنه أبتر، وقال ربيعة: رأيت أثر إحدى يديه ثابتاً والآخر فاسداً فعلمت أنه أزْوَر، وقال مضر: رأيته يرعى الشقة من الأرض ثم يتعدَّاها فيمر بالكلأ الملتفِّ الغض فلا ينهش منه حتى يأتي ما هو أرق منه، فيرعى فيه، فعلمت أنه شرود، فقال الرجل: صدقوا».

لا عجب إذن أن يدعي العربي قدرته على تحديد أن الرجل أو المرأة التي مرت بهذه الطريق هو أو هي من قبيلة كذا وكذا ويرى أثرها على الأرض ويقول إنها متزوجة وإنها بكر أو ثيّب(1093)؛ «فلا شك أن بعض البدائيين يعرفون جيداً كيف يستخدمون العلامات الطبيعية، فكثيراً ما أدهشوا الأوروبيين بدقة فطنتهم حينما يشخصون تغير الجو أو يتصدون مثلاً لتعرف آثار الحيوان أو إنسان معين فوق الأرض، ولو كانت هذه الآثار لا تكاد تُرى. ولكن الأمر في كل هذا يدور حول ارتباطات جعلتها التجارب والتربية والاستعمال اليومي مألوفة لهم. فهم يطبقون في غالب الأحيان ذاكرة «خارقة» وقوة ملاحظة تزيد من حدتها قلة المواضيع التي تُشغل بها»(1094).

يفرق ابن مسكويه بين التنجيم باعتباره علماً منضبطاً، وبين الفأل لأنه ضرب من العشوائية غير المنضبطة، يقول: «التنجيم صناعة تتعرف بها حركات الأشخاص العالية وتأثيرها في الأشخاص السفلية. وهي صناعة طبيعية» والأشخاص العلوية بمعنى الأجسام الفلكية، مكونة من الطبائع الأربع، «ولما كان الحيوان والنبات مركبين من هذه الطبائع وجب أن يكون كل ما أثر في بسائطها يؤثر أيضاً في المركبات منها» ومهمة المنجم أن يخبر بالمستقبل حسب ما تقتضيه هذه الحركات، وقد يقع منه الخطأ بسبب تعقيد حركات الأجسام وكثرة العوامل المؤثرة، وليس لخطأ في المبدأ: «أما أصحاب الفأل وزجر الطير

وطرق الحصى وما أشبه ذلك، فإنها ظنون، والصدق فيها يكون على طريق الاتفاق والنادر، وليس تستند إلى أصل، ولا يقوم عليها دليل»(1095).

ويذكر مؤرخ العلوم الإسلامية في منتصف القرن العاشر الهجري (طاشكُبري زَادَه) علماً سمّاه «علم الإخفاء» «وهو علم يتعرف منه كيفية إخفاء الشخص» ولكن «زاده» لم يخف شكوكه في وجود علم كهذا لاستحالته، وكونه على فرض وجوده جدلاً، فلن يكون وفق سببية طبيعية، بل سيكون خرقاً للعادة، أو حسب تعبيره «ولاية» بمعنى كرامة من اللهّ لأحد الأولياء الصالحين، يخرق له السنن الكونية:

«الغالب على ظني أن ذلك لا يمكن إلا بالولاية بطريق خرق العادة، لا بمباشرة أسباب يترتب عليها ذلك عادةً. وكثيراً ما نسمع هذا، لكن لم نرَ من فعله أو رأى من فعله»(1096).

ونفس هذا التفكير العلمي أظهره «زاده» أيضاً بثقته باطراد السببية حتى لو خفيت على العوام، وذلك في حديثه عن (علم الاستعانة بخواص الأدوية) حيث قال: «وهذا وإن كان من فروع خواص الأدوية، لكن لعدم معرفة العوام سببه ربما يُعد من السحر»(1097).

العلل الخفية في السحر

عطفاً على حديثنا عن السببية السحرية، وكما رأينا أن السحر عموماً، وعند المسلمين خصوصاً محكوم بقانون السببية، سواء عرفنا تلك الأسباب أم خفيت علينا، فإن المسلمين تحدثوا عما يمكننا تسميته «عللاً خفيّة» للسحر، آمنوا بضرورة وجودها.

يعرّف الفقيه والمتكلم الأشعري (الفخر الرازي) السحر بأنه «كل أمرٍ يخفى سببه ويتُخيل على غير حقيقته ويجري مجرى التمويه والخداع»(1098) وهذا ما دعاه للقول «إن العلم بالسحر {في ذاته} غير قبيح ولا محظور»(1099)؛ لأنه من قبيل الأخذ بالأسباب الطبيعية، ويَنسب ابن طاؤوس له القول عن السحر: «هذا العلم مما لا يحتمل البحث فيه ومع ذلك فإن من يراعي هذه القوانين فإنه يجد أكثر الأحكام مطابقاً لما قيل»(1100).

وحفظ لنا المؤرخون كثيراً من الأمثلة والقصص العجيبة لمشاهدات سحرية، ذكر بعضها ابن خلدون في مقدمته مثل قدرات السحرة التي سمع عنها في الهند، فيتحدث عمّن «يشير إلى الرّمانة وتُفتح فلا يوجد من حبوبها شيء. وكذلك

سمعنا أنّ بأرض السّودان وأرض التّرك من يسحر السّحاب فيمطر الأرض المخصوصة»(1101).

هذان المثالان بالذات ذكرهما ابن خلدون، يمكننا تخمين حيلهما بسهولة، فلا يصعب على مزارع يحتكر أسرار الصنعة أن يخمن(1102) خلوّ رمانة فاسدة من الحبوب أو أن يكون قد طعّمها بنوع خالٍ من الحبوب، فيظنه الناس قد سحر ثمرة الرمان. وهذا وارد لتطور الزراعة في الهند فقد روى ابن الوردي أنه إذا «رُكِّب التفاح في الرمان يحمرّ ويحلوّ»(1103). وقد ذكر ديورنت أن «علماء الأحياء المسلمون عرفوا طريقة إنتاج فواكه جديدة بطريق التطعيم»(1104).

أما الفلكي برصده وعلمه بمواسم الأمطار وتمييز السحاب الماطر، فلا يُستبعد أن يشير إلى السحاب متوقعاً نزول المطر، فينزل، ويعتبرونه سحراً، فالعرب كما يقول الخطيب: تعرف أوقات المطر والرياح والحر والبرد بمطالع النجم، ولهم في ذلك فضيلة بينة(1105).

وقد صدر مثل ذلك من الفيلسوف الأندلسي ابن باجة (ت:533هـ) ممازحاً أصحابه، وكان بارعاً في العلوم الرياضية وفي الفلك. مما يروى عنه أنه عرف وقت الكسوف، فحضّر في نفسه بيتين في خطاب القمر أتقنهما ولحّنهما حتى إذا كان قبيل وقت الكسوف بقليل تغنّى فيهما وجعل يردد البيتين ويخاطب البدر. فلم يُتم ذلك إلا وقد بدأ الخسوف، فتعجّب الحاضرون(1106). ولعل مثل هذه الألاعيب ما اشتهر به عبد اللهّ بن هِلَال الحميري في زمن الحجاج حتى لُقّب بصديق إبليس وحيكت الأساطير حول علاقته بالجن والشياطين(1107). كما يتحدث الفخر الرازي عن احتيال صانعي المطر الهنود الذين كانوا يدّعون استبعاد البَرَد أو تحويل غيمة عن المكان الطبيعي لهطولها(1108) فالإنسان البدائي يميل فيمن يعطيه معرفة «غيبية» بالنسبة له، أن ينسب له معرفة مطلقة للغيب، يُروى من ذلك في العصر الحديث ما حدث مع هنود فرنسا الجديدة أنهم لما رأوا المبشرين يتنبؤون لهم بكسوف الشمس وضوء القمر الذين يخافونهما كثيراً، توهّموا أن المبشرين هم الذي يحدثونهما، وأنهم يعرفون كل الأشياء التي ستحدث وأنهم متصرفون فيها. فراحوا يتوجهون إليهم لمعرفة ما إذا كان محصول القمح سيجود، ويسألونهم عن موقع الأعداء وعن عددهم(1109). وذكر الجاحظ في كتاب «الحيوان» عدة ملاحظات اجتماعية وطبيعية لتفسيرات أثبت العلم الحديث صحتها، مثل ادعاء رجل جاء من سمرقند أنه رأى السماء تمطر ضفادعاً وأسماك(1110) فاتهم الجاحظ راوي هذه القصة أنه «يكذب على الأحياء» وحاول تفسير مشاهدته بما توفره معارف زمانه، وللأسف كان تفسيره خرافياً، حيث خمّن الجاحظ أن تلك الضفادع تخلقت ذاتياً بعد هطول المطر

باجتماع طِباع الماء والهواء والتراب، ولما شاهدها الرجل في أماكن جافة لا يُتوقع العثور عليها هناك، ظن أن السماء أمطرت ضفادعاً، ثم زاد الأسماك من عنده(1111). والحقيقة أن الجاحظ ليس أول من يذكر هذه الظاهرة، فقد تكرر ذكرها وخاصة الضفادع والأسماك في سجلات مختلف شعوب العالم منذ آلاف السنين، فذكرها المؤرخ الروماني بليني في القرن الأول الميلادي(1112)، وربما لهذه الظاهرة علاقة بما تذكره الكتب المقدسة من عقاب فرعون بالضربات العشر كما في سفر الخروج [فَمَدَّ هَارُونُ يَدَهُ عَلَى مِيَاهِ مِصْرَ، فَصَعِدَتِ الضَّفَادِعُ وَغَطَّتْ أَرْضَ مِصْرَ]، وفي القرآن [فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ]. ولكن في العصر الحديث بعد تطور معارفنا العلمية ثم وسائل التسجيل المصور أصبحنا نعرف تفسير ظاهرة «مطر الحيوانات» بكونها ناتجة ببساطة عن شدة الرياح والعواصف التي تجمع الحيوانات خفيفة الوزن من المسطحات المائية ثم ترميها في مناطق التجمعات البشرية، وبالتالي لن يصعب علينا تصديق رواية الجاحظ وغيره بعدما عرفنا تفسيرها الطبيعي الذي غاب عن الجاحظ. وقد رأينا كيف «أمطرت السماء» ضفادعاً قبل سنوات قليلة في اليابان عام 2009، وفي المجر عام 2010، الأوروجواي 2011، وأمطرت أسماكاً في الهند عامي 2008 و2009 على التوالي، وفي أستراليا عام 2010، وفي كاليفورنيا وسريلانكا عام 2017، وآخرها في الهندوراس أثناء تحضير هذا الكتاب للطباعة في 2019.



رسم من القرن السادس عشر يصور السماء تمطر أسماكاً

وهنا تتجلى فطنة ابن سينا حينما جوّز وقوع هذه الحوادث ضمن أسباب وأسرار الطبيعة، واعتبر جهلنا بكيفية حدوثها لا يعني إنكارها:

«لعلك قد يبلغك من العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة فتبادر إلى التكذيب وذلك مثل {...} مما لا تؤخذ في طريق الممتنع الصريح، فتوقف ولا تعجل فإن لأمثال هذه الأشياء أسباباً في أسرار الطبيعة.

{ثم يقول الشارح، وهو نصير الدين الطوسي} وإنما قال تكاد تأتي بقلب العادة ولم يقل: تأتي بقلب العادة. لأن تلك الأفعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة إياها بخارقة للعادة إنما هي خارقة بالقياس إلى من لا يعرف تلك العلل»(1113)

«إذا بلغك أن عارفاً أطاق بقوته فعلاً أو تحريكاً أو حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد إلى سببه سبيلاً في اعتبارك مذاهب الطبيعة... وإذا بلغك أن عارفاً حدث عن غيب فأصاب متقد ما ببشري أو نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الإيمان به فإن لذلك في مذاهب الطبيعة أسباباً معلومة»(1114)

لذلك عرّف المؤرخ التركي حاجي خليفة السحر بكلام لا يختلف عن تعريف الرازي حيث قال: «علم السحر وهو: ما خفي سببه، وصعب استنباطه... فعلى هذا التقدير: هو: علم باحث عن معرفة الأحوال الفلكية، وأوضا ع الكواكب، وعن ارتباط كل منها مع الأمور الأرضية، والمواليد الثلاثة، على وجه خاص، ليظهر من ذلك الارتباط والامتزا ج أفعال غريبة، وأسرار عجيبة، خفيت عللها وأسبابها»(1115). وشبيه بهذا الكلام ما قاله التوحيدي عن التنجيم بأن السحر: «فيه المختلق وفيه المحقق، وعلم النجوم حق... والجميع جار على نظام لا خلل فيه ولا دخل عليه... ولكن إدراك خفاياها صعب عسير بل ممتنع مستحيل، وذلك أن الأدلة كثيرة، وهي مع كثرتها مختلفة، ومع اختلافها ملتبسة، مع التباسها خفية، ومع خفائها بعيدة نائية»(1116).

فإذن وكما قال فريزر: لم يشك الساحر في أن الأسباب نفسها تؤدي إلى النتائج نفسها وأن أداء الطقس بشكله المناسب سيعطي حتماً النتيجة المطلوبة... «فالسحر لا يتزلف لقوة عليا ولا يلتمس رحمة كائن متقلب أو قدر أو ألوهية مرعبة. ففي السحر والعلم نرى انتظام تتابع الأحداث كونها محكومة بقوانين ثابتة يمكن حسابها أو التنبؤ بها بكل دقة؛ ويختفي عنصر التقلب أو المصادفة في مسيرة الطبيعة. ويبدو أن كليهما يفتحان أفق الاحتمالات واسعاً أمام من يعرف أسباب الأشياء ويستطيع أن يتلمس النوابض السرية التي تحرك الميكانيكية الواسعة المعقدة للعالم. لهذا السبب قام السحر والعلم بدور جذاب للعقل البشري وشكلا دافعاً للبحث عن المعرفة»(1117).

لكن ابن خلدون لا يقبل التشكيك في خوارق السحرة، ويختار عوضاً عن ذلك تأكيد صحتها مع التحذير «أنّها وإن كانت صحيحة في نفسها فلا يمكن أحداً من أهل الملّة تحصيل علمها»(1118). وهي ذاتها عبارة الخطيب البغدادي

الأشعري «لو كان النظر في أحكام النجوم يفيد علماً صحيحاً، لم يجز لنا استعماله، لأن شريعتنا قد حظرته ونهت عنه»(1119) ولا بد لنا أمام أشعرية ابن خلدون من وقفة.

5 ـ أشعرية ابن خلدون والغزالي

يمكننا ملاحظة توافق آراء الغزالي في حياته ممتدة بالطريقة نفسها في «مقدمة ابن خلدون»، فابن خلدون رغم استعراضه للعلوم و«ما تسمو إليه أفكار الإنسان فيها»(1120)، عاد في نهاية «المقدمة» ليقول: «إلا أنه ينبغي لنا الإعراض عن النظر فيها إذ هو من ترك المسلم لما لا يعنيه فإن مسائل الطبيعيات لا تهمنا في ديننا ولا معاشنا فوجب علينا تركها»!(1121) بطريقة الغزالي نفسها الذي قال في مرحلته العقلية أيام تدريسه في النظامية حين أنكر على من يردون العلم بالدين: «فإن هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية حسابيَّة لا يبقى معها ريبة»(1122) عاد في مرحلة التصوف في كتاب إحياء علوم الدين للقول إن «علومهم في الطبيعيات لا حاجة إليها»(1123).

مثل هذه التناقضات الناتجة عن الاقتباس غير المهضوم دعت الدكتور توفيق الطويل للقول إن «ابن خلدون مفكر عبقري باعتراف المستشرقين، ولكنه يبدو في هذا الفصل مجرد ناقل ويناقض نفسه»(1124) وللدكتور محمود إسماعيل دراسة جديرة بالاهتمام يوضح فيها أن ابن خلدون اقتبس معظم أفكاره عن إخوان الصفا.

والحقيقة أن ابن خلدون حين أنكر تأثير الكواكب بقوله إن «تأثير الكواكب فيما تحتها باطل إذ قد تبيّن في باب التّوحيد أنّ لا فاعل إلّا الله»(1125) لم يكن ينفيها وحدها بالتحديد، ولكنه يتحدث بلغة أشعرية تنفي وجود الأسباب في الطبيعة كلها وتحيلها إلى اللهّ. بتأثيرٍ غزاليٍّ واضح مرة أخرى(1126).

ويمتد تأثير الغزالي في ابن خلدون إلى تحديد علاقة العقل بالشرع فيقول ابن خلدون «إنّ العقل معزول عن الشّرع وأنظاره... فإذا هدانا الشّارع إلى مدرك فينبغي أن نقدّمه على مداركنا ونثق به دونها ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه بل نعتمد ما أمرنا به اعتقاداً وعلماً ونسكت عمّا لم نفهم من ذلك ونفوّضه إلى الشّارع ونعزل العقل عنه»(1127).

وهذا نقل شبه حرفي من كلام الغزالي في المستصفى: «عند هذا ينقطع كلام المتكلم وينتهي تصرف العقل، بل العقل يدل على صدق النبي. ثم يعزل نفسه ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله في اللهّ واليوم الآخر مما يستقل

العقل بدركه ولا يقضي أيضاً باستحالته فقد يرد الشرع بما يقصر العقل عن الاستقلال بإدراكه»(1128). وابن خلدون مطلع جيد على الغزالي ومتأثر به بشدة لدرجة قوله: «من أراد إدخال الرّدّ على الفلاسفة في عقائده فعليه بكتب الغزاليّ»(1129).

(989) بول غليونجي، الطب عند قدماء المصريين. منشور بعدة طبعات عن دار المعارف وعن مطابع المستقبل، كما نشرته مكتبة النهضة المصرية ضمن مجلدات (تاريخ الحضارة المصرية ـ لنخبة من العلماء) 1/525.

(990) ابن رشد، تهافت التهافت، ما هو علم... وما ليس بعلم.

(991) يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ص 39.

(992) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص 42.

(993) جواد علي، المفصل، 8/412.

(994) د. عارف أحمد المخلافي، الطب في اليمن القديم، (مجلة الخليج للتاريخ والآثار، العدد الثامن، 2013م).

(995) بول غليونجي، طب وسحر، ص 40.

(996) تاريخ الطب عند الأمم القديمة والحديثة، ص14؛ **إن الذي يدعو إلى العجب في الطب الآشوري البابلي هو فقدان البحث عن الأسباب. وقد كان تطببهم بدائي يجمع الخبرات من أهل البادية والقرى والمعمرين والمسافرين**. تاريخ العلوم الطبية، أحمد شوكت، ص20، 24 (بتصرف).

(997) رشدي راشد، في برنامج «المشّاء» على قناة الجزيرة في يوتيوب، الدقيقة: 14:35.

(998) يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ص 46.

(999) رسائل جابر بن حيان، ص 118.

(1000) المرجع السابق، ص 162.

(1001) المرجع السابق، كتاب السبعين، ص 427.

(1002) رشدي راشد، دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها، ص 1108، 1109.

(1003) روحي الخالدي، الكيمياء عند العرب، ص 22.

(1004) قصة الحضارة، 13/ 187.

(1005) ابن الهيثم، المناظر، الفصل الثاني: تقديم ما يجب تقديمه لتقديم الكلام في أغلاط البصر (ص 208).

(1006) ابن الهيثم، كتاب المناظر، المقالة الأولى، الفصل الأول.

(1007) يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ص 333.

(1008) السحر: مقدمة قصيرة جداً، ص 46.

(1009) الرازي، المطالب العالية 8/ 144.

(1010) Magic and Experimental Science, by Lynn Thorndike, 28th chapter: p:643, 644

(1011) Ibid: p 648

(1012) روحي الخالدي، الكيمياء عند العرب، ص8.

(1013) يمني الخولي، بحوث في تاريخ العلوم عند العرب، ص67.

(1014) Thorndike, Lynn. Place of Magic in the Intellectual History of Europe. p. 26, 35

(1015) رسائل جابر بن حيان، ص 493، 495.

(1016) الغزالي، معيار العلم، (مصر: دار المعارف1961)، 1/131.

(1017) علي سامي النشار، مناهج البحث العلمي عند مفكري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، ص340.

(1018) رسائل جابر بن حيان، كتاب التصاريف، ص 286.

(1019) يعتبر تايلور السحر على غرار العلم يفسر العلاقة السببية بين الأشياء ويستغلها. لكنه علم فاسد؛ لأن افتراضاته وتفسيراته البدائية حول السبب والنتيجة كانت دائماً خاطئة... وأحدثت وجهات نظر تايلور تأثيراً هائلاً، حتى صرح فريزر بأنه استلهم عمله من أعمال تايلور. أنظر: (السحر، أوين ديفيز، ص 21).

(1020) فريزر، الغصن الذهبي، ص29.

(1021) المرجع السابق: ص77.

(1022) الكهانة العربية قبل الإسلام، ص 282، 283.

(1023) محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب 1/344.

(1024) الكهانة العربية قبل الإسلام، ص 343؛ ليفي بريل، العقلية البدائية، ص 137.

(1025) محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب 2/ 29.

(1026) الكهانة العربية قبل الإسلام، ص 330.

(1027) مالينوفسكي، السحر والعلم والدين، ص 17.

(1028) فتح الباري، 10/ 222، 223.

(1029) فراس السواح، دين الإنسان، ص 190، 191، 192.

(1030) كرلو نلينو، علم الفلك: تاريخه عند العرب، ص 24.

(1031) فريزر، الغصن الذهبي، ص 29، 30.

(1032) ابن خلدون، المقدمة، ص666، 667.

(1033) رسائل إخوان الصفا، 1/ 253.

(1034) نشرتها مطبوعات مجمع العربية السعيدة، بعناية الدكتور مقبل التام عامر الأحمدي. صنعاء، 2014.

(1035) السحر: مقدمة قصيرة جداً، ص82؛ وشمس المعارف رغم كونه مجرد كتاب سحر مثل مئات الكتب الأخرى، إلا أنه عرف انتشاراً مدهشاً في العالمين العربي والإسلام، ربما لاستجابته لحاجات دنيوية مادية شعبية رائجة: الصحة، المال، الحب، والصداقة، السلطة (من تاريخ الهرمسية والصوفية في الإسلام، ص 206).

(1036) حاجي خليفة، كشف الظنون، 2/1720.

(1037) ابن خلدون، المقدمة، ص 643.

(1038) روحي الخالدي، الكيمياء عند العرب، ص25.

(1039) المجريطي، غاية الحكيم، تحقيق ريتر، ط ألمانية 1933.

(1040) قصة الحضارة: 12/246، 80.

(1041) فريزر، الغصن الذهبي، 132، 80، 81.

(1042) فراس السواح، دين الإنسان، 197.

(1043) صحيح البخاري: 2703.

(1044) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص 361.

(1045) من تاريخ الهرمسية والصوفية في الإسلام، بيير لوري، ص200، وضبطتُ العبارة من أصلها في كتاب شمس المعارف، ص 68.

(1046) مسند أحمد: 13570.

(1047) المنقذ من الضلال، ص140؛ ومعالم السنن، 4/229.

(1048) أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة، 1/ 459.

(1049) بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، 2/612.

(1050) الغذامي، الفقيه الفضائي، ص13؛ «دعوى أن زوجاً أو دكتوراً يقوى على أن يحدد نوع الجنين دعوى كاذبة» فتاوى اللجنة الدائمة 2/172؛ وفتاوى اللجنة الدائمة 1/241؛ وصحيفة الرياض: العدد 14631 الاستمطار الصناعي

لا يجوز؛ وموقع «عربي21»: نيجيريا جي بي أس لمراقبة التلقيح ضد شلل الأطفال.

(1051) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، 2/ 154.

(1052) ابن خلدون، المقدمة، ص126، 132.

(1053) ابن خلدون، المقدمة، ص 135.

(1054) سيرة ابن هشام، 1/ 17.

(1055) جواد علي، المفصل، ص12/ 341.

(1056) المعمرون والوصايا، ص1.

(1057) الجاحظ، الحيوان، 4/ 441. أشكر صديقي من مصر «طارق عزام» على هذا الإضافة الذكية.

(1058) Primitive Culture, v.1, By: Edward Tylor, Chapter X, p.290

(1059) توفيق فهد، الكهانة العربية ص 89.

(1060) التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام، توفيق الطويل، ص56.

(1061) إلياس بلكا، النظرية الإسلامية في الكهانة، ص52.

(1062) نهاية المطلب، الجويني، (دار المنهاج، 2007) 17/ 120.

(1063) الغزالي، إحياء علوم الدين، 4/ 505، 3/ 19؛ أو تهافت الفلاسفة: قولهم يرى النائم ما يكون في المستقبل.

(1064) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص210.

(1065) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص101.

(1066) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص180.

(1067) مسند أحمد: 16205.

(1068) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص118.

(1069) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص118، 119.

(1070) صحيح البخاري: 7042.

(1071) مسند أحمد: 16205.

(1072) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص4/ 125، 126، 136.

(1073) Geiger, John (2009). The Third Man Factor. Toronto: Viking Canada

(1074) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص4/ 145 ـ 148.

(1075) نجم الدين الكُبرى، فوائح الجمال وفواتح الجلال، ص122.

(1076) السهروردي، كلمات الصوفية، ص84.

(1077) السهروردي، هياكل النور، ص 31 ـ 33.

(1078) الجاحظ، الحيوان، 6/ 446.

(1079) احياء علوم الدين، 1/ 287.

(1080) للكاتب مقال يلخصها بعنوان «الشك واليقين الديني عند الغزالي» موقع جمعية الأوان www.alawan.org، ديسمبر 23, 2015.

(1081) التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام، توفيق الطويل، ص50، 51.

(1082) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص238.

(1083) المرجع السابق، ص89.

(1084) المرجع السابق، ص23.

(1085) المرجع السابق، ص16.

(1086) المرجع السابق، ص15.

(1087) فراس السواح، دين الإنسان، ص194.

(1088) كلود ليفي شتراوس، الفكر البري، ص263.

(1089) ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة: موسى وهبة (بيروت: دار الفارابي، ط1، 2008) ص95 (بتصرف).

(1090) فراس السواح، دين الإنسان، 194.

(1091) المرجع السابق، ص195.

(1092) المسعودي، مروج الذهب، 2/ 91 (بتصرف).

(1093) الأساطير العربية قبل الإسلام، محمد عبد المعيد خان، ص20.

(1094) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص144.

(1095) ابن مسكويه، الهوامل والشوامل، ص 380، 381.

(1096) مفتاح السعادة، لطاشكبري زاده، ص344.

(1097) المرجع السابق، ص346.

(1098) تفسير الرازي، سورة البقرة، الآية 102.

(1099) المرجع السابق، 3/ 626.

(1100) فرج المهموم، ص 204.

(1101) ابن خلدون، المقدمة، ص658.

(1102)ُحكى أن طاليس أدرك بمهارته الفلكية أن محصول الزيتون سيكون موفوراً في ذلك العام، فاستأجر في الشتاء قبل موعد جنيه جميع معاصر الزيت بإيجار منخفض، لأنه لم يجد وقتئذ أحداً ينافسه. ولما حل موعد عصر الزيت أجّرها على الناس وجمع أموالاً طائلة، وأثبت لهم أن من اليسير على الفلاسفة أن يغتنوا إذا شاؤوا. (قصة الحضارة، ص6/250).

(1103) خريدة العجائب وفريدة الغرائب، سراج الدين، ابن الوردي، ص319.

(1104) قصة الحضارة: 13/188.

(1105) القول في علم النجوم للخطيب، ص167.

(1106) عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، ص168.

(1107) لسان الميزان لابن حجر 5/ 13؛ ثمار القلوب للثعالبي، ص73؛ الفهرست ص377.

(1108) توفيق الفهد، الكهانة العربية قبل الإسلام، ص497، الهامش 218.

(1109) ليفي بريل، العقلية البدائية، ص145.

(1110) الحيوان، 1/ 99.

(1111) الحيوان، 1/ 99 ـ 103، وكذلك 3/ 176.

(1112) How can it rain fish?, by Edward Green, BBC

(1113) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، 4/ 150.

(1114) المرجع السابق، ص615، 616.

(1115) حاجي خليفة، كشف الظنون، 2/ 980.

(1116) التوحيدي، البصائر والذخائر، 6/ 101.

(1117) فريزر، الغصن الذهبي، ص77، 78.

(1118) ابن خلدون، المقدمة، ص717.

(1119) القول في النجوم للخطيب، ص172.

(1120) ابن خلدون، المقدمة، ص632.

(1121) ابن خلدون، المقدمة، 710.

(1122) تهافت الفلاسفة، المقدمة الثانية، ص80.

(1123) الغزالي، إحياء علوم الدين، 1/14.

(1124) التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام، توفيق الطويل، ص23.

(1125) ابن خلدون، المقدمة، ص716.

(1126) تهافت الفلاسفة مسألة 17: الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً.

(1127) ابن خلدون، المقدمة، ص591، ص653.

(1128) الغزالي، المستصفى، ص6.

(1129) ابن خلدون، المقدمة، ص591، ص653.

الفصل السابع

الجذور السحرية للسببية الأشعرية



مخطوطة أوروبية من القرن 15 تصوّر جابر بن حيان

1 ـ الجوهر الفرد

يعود التبرير الفلسفي للسببية الأشعرية، التي تنفي ضرورة قانون السببية، وتعتبره مجرد عادة، وترى أن الفاعل الحقيقي هو اللهّ، يعود هذا الرأي إلى نظرية «الجوهر الفرد». وهي نظرية اختارها الأشاعرة لتوظيفها من أجل إثبات «حدوث العالم» وبالتالي وجود الله[1130].

نظرية الجوهر الفرد هي نظرية يونانية نقلها المسلمون عن أرسطو، حسب قول الأشعري(1131)، وهي على وجه الدقة تعود إلى ديموقريطس وأبيقورس، ونقل الشهرستاني رأيهما: «وأما أبيقورس الذي تفلسف في أيام ديمقريطيس، فكان يرى أن مبادئ الموجودات أجسام تدرك عقلاً، وهي كانت تتحرك من الخلاء في الخلاء»(1132).

وقدّم الأشاعرة هذه النظرية بالآتي: كل شيء عند تحليله، يتكوّن من عناصر مفردة متجاورة منفصلة متناهية الصغر، ولكنها بسيطة غير مركبة ومتطابقة تماماً... بالتالي لا يمكن أن يؤثر بعضها في بعض؛ لأن التأثير لا يكون إلا بين الأشياء المختلفة والمتصلة... ولكننا في الواقع نرى الأشياء يؤثر بعضها في بعض وتتغير.

وبما أن «مصير الشيء شيئاً آخر غير معقول»(1133) خرج الأشاعرة بمخرج أن الروابط السببية ما هي إلا وهم واعتياد، وأن الله يقوم بإفناء الأشياء تماماً في كل لحظة، وإعادة خلقها مرة أخرى بصفاتٍ أخرى في خلقٍ مستمر(1134) وِفق قوانين اعتباطية وضعها الله، ويلتزمها بإرادته، دون أن تكون لازمة عليه في ذاتها، ويمكنه تعطيلها متى شاء.

نظرية الجوهر الفرد إحدى أهم النظريات التي تحدّث عنها جابر بن حيان مراراً وتكراراً في معظم رسائله: فقال إن «أصول العالم بما فيه عشرة أشياء، وهي جوهر واحد»(1135) ويقول «إن في الاشياء كلها وجوداً للأشياء كلها»(1136) وبالتالي كان جائزاً عنده (تماماً كما انتهى الأشاعرة) تحوّل الأشياء إلى أشياء أخرى، يقول جابر: و«قد وجب مع ما قدمنا أن الأشياء يجوز انتقالها من شيء إلى شيء»(1137).

لقد كان لأفكار جابر بن حيان عظيم الأثر بين المسلمين، ويبدو أن أبا الحسن الأشعري قد تأثر بها في مرحلة اعتزاله، عن طريق المعتزلة، خصوصاً وأن انسحاب أبي الحسن الأشعري من جماعة المعتزلة وتأسيسه لمذهبه كان في نهاية القرن الثالث، وهي بداية التحالف بين الشيعة والمعتزلة ضد أهل الحديث(1138) بالإضافة إلى أن زوج (أم الأشعري) هو أبو علي الجبائي، كانت تربطه علاقة قوية بأبي سهل النوبختي أحد كبار متكلمي الشيعة(1139).

وليست فكرة الجوهر الفرد أو السببية بهذا المعنى هي فقط ما نجده مشتركاً بين الأشاعرة والشيعة، كذلك نجد فكرة أن معرفة العلوم الطبيعية هي «نقلية»

وليست «عقلية» كما يقول الإمام الباقلاني إمام الأشاعرة في منتصف القرن الرابع الهجري، حيث يدّعي أن «الواجب أن يكون العلم بأصل الطب موقوفاً عليه ومأخوذاً من جهة الرسل عليهم السلام... وعلى هذا أكثر الأمة»(1140). وهي دعوى تتكرر عند الغزالي: «علم الطب والنجوم، فإن من بحث عنها علم بالضرورة أنها لا تدرك إلا بإلهام إلهي»(1141) هي نفسها الدعوى التي قررها جابر بن حيان عن فِكره وكتاباته التي فيها: «علم النبي وعلي وسيدي وما بينهم من الأولاد منقولاً نقلاً مما كان وهو كائن وما يكون من بعد إلى أن تقوم الساعة... فوالله ما لي في هذه الكتب إلا تأليفها والباقي علم النبي»(1142)، والفكرة نفسها نجدها عند إمام الشيعة في القرن الرابع الهجري الشيخ المفيد: «الطب صحيح، والعلم به ثابت، وطريقه الوحي، وإنما أخذ العلماء به عن الأنبياء. وذلك أنه لا طريق إلى علم حقيقة الداء إلا بالسمع»(1143).

ولعل مردّ هذه الدعوات كلها هي تلك الروايات عن أن الطب أوحاه اللهّ إلى آدم، الذي بدوره أورثه البشرية جيلاً بعد جيل، وهي أسطورة هرمسية يونانية، رواها ابن العبري بالتفصيل:

«والصابئة تزعم أن شيث بن آدم هو اغاثاديمون المصري معلم هرمس. وكان اسقليبياذيس الملك أحد من أخذ الحكمة عن هرمس وولّاه هرمس ربع الأرض المعمورة يومئذ وهو الربع الذي ملكه اليونانيون بعد الطوفان. ولما رفع اللهّ هرمس إليه حزن اسقليبياذيس حزناً شديداً تأسفاً على ما فات الأرض من بركته وعلمه وصاغ له تمثالاً على صورته ونصبه في هيكل عبادته... ظن اليونانيون أن الصورة لاسقليبياذيس فعظموه غاية التعظيم. وكان أبقراط إذا عهد إلى تلامذته يقول: نشدتكم اللهّ باري الموت والحياة وأبي وأباكم اسقليبياذيس»(1144).

مصطلح «الخاصية»

يزعم الأشاعرة أن توجّههم للقول بنظرية الجوهر الفرد هدفه توحيد اللهّ وإنكار فعل المواد، الذي اصطلح على تسميته «الخاصية»، وهي فكرة تمتد جذورها في الفكر البشري إلى الاعتقاد بأرواحية المادة، وقد حاول الإسلام محاربة الأرواحية واعتبرها مدخلاً للشرك بالله. والخاصية أو الخاصّة أو الطَبع أو التوليد، وهو الاعتقاد أن للأشياء خاصية ذاتية مطبوعة بها، توّلِد المواد بواسطتها تأثيراتٍ معينة. والعرب اعتقدوا أن لكلِ مادة ولكل جسم ولكل أرض ونجم وبلد وحيوان، خاصية معيّنة مرتبطة بإشعاعات النجوم تفعل فعلها منها، التي هي بدورها تفعل بإذن اللهّ.

يُعرّف إخوان الصفا هذا المصطلح بالقول: «ومعنى الخاصية أنها الصفة المخصوصة للموصوف الذي لا يشركه فيها غيره»(1145)؛ «فمنها متضادة متنافرة، ومنها متشاكلة متآلفة، ولها تأثيرات في بعض»(1146). ثم يشرحون آلية عملها باستخدام مثال المغناطيس والحديد: «فإذا فكّر العاقل اللبيب في فعل هذين الحجرين وغيرهما من الأحجار المعدنية والأجسام النباتية علم وتبيّن له بأن الفاعل المحرك لهما هو غيرهما... وهو النفس الكلية الفلكية التي هذه التأثيرات كلها من أفعالها، وهي المسماة طبيعة، تظهر وتعمل بإذن باريها جلّ ثناؤه»(1147). ويبدو أن قدرة الجذب في المغناطيس قد حيّرت العرب، وكانت حجّة قوية بيد المنجمين لإثبات وجود الخواص السحرية، كما قال قُسطا بن لوقا «فنحن ما كنّا لنصدق أن المغناطيس يجذب الحديد إذا لم نر ذلك بأعيننا»(1148) وكتب الرازي رسالة بعنوان «علة جذب حجر المغناطيس للحديد» فسر فيه القوة المغناطيسية بطريقة روحانية تثبت الخواص.

ويعرف القنوجي علم الخواص أنه: «هو علم باحث عن الخواص المترتبة على قراءة أسماء الله تعالى أو كتابه: من الزبور والإنجيل والقرآن. ويترتب على كل من تلك الأسماء والدعوات خواص مناسبة لها... ومن هذا القبيل الاستعانة بخواص الأدوية، بحيث يعتقد الرائي أن ذلك لفعل السحر»(1149) «وصنّف في هذه الخواص جماعة منهم: أحمد البوني والغزالي والتميمي والجلنكي»(1150).

ولكي يزيح الأشاعرة هذا الإيمان بفعل الخواص، كان لا بد لهم من إيجاد بديل يفسر الظواهر الطبيعية التي يراها الناس، وهو ما وفرته السببية الأشعرية.

2 ـ السببية الأشعرية

تقول نظرية السببية الأشعرية كما تقدم بعدم وجود علاقة ضرورية بين السبب والمسبب، سوى أنها علاقة اقتران زمني، تحصل على سبيل الجواز لا على سبيل الحتمية. فأنكروا أن للأشياء خواصَّ مطردة فاعلة (طِباع)، لأنهم لو أثبتوها لوقعوا في حتمية الفلاسفة، ولن تكون حينها العلاقة الحادثة بين الأسباب والمسببات بفعل الله، بل بفعل طِباع المواد ذاتها(1151) قال الغزالي:

«الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا بل... كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، إنما اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه»(1152).

يبدو أن نظرية «السببية الأشعرية» هذه ليست إلا صياغة إسلامية للسببية السحرية، خاصة مع تزامن ظهور الأشاعرة مع بداية ترجمة المسلمين للعلوم الخيميائية والسحرية...

فالنظرية السحرية باختصار تقول إن الإنسان يحصل على الأثر بعدما يُحقِّق المؤثر المناسب فتستجيب له القوى العليا... فاستبدل الأشاعرة (القوى العليا) بـ(الله) وقالوا إن الأثر يخلقه اللهّ بعدما يحقق الإنسان السبب.

يصف القرطبي السحر بسببية أشعرية، بمعنى التزامن، بقوله: «لا يكون السحر موجباً لذلك {يعني الفعل السحري} ، ولا علة لوقوعه ولا سبباً مولداً، ولا يكون الساحر مستقلاً به، وإنما يخلق اللهّ تعالى هذه الأشياء ويحدثها عند وجود السحر، كما يخلق الشبع عند الأكل، والري عند شرب الماء»(1153).

صالح قِبَّة

عندما قمت بتتبع الموضع الذي ذكر فيه الأشعري نظريته للسببية، لم أجدها إلا منقولة على لسان أحد المعتزلة ويدعى «صالح قبة». والأشعري قبل أن يؤسس مذهبه الخاص «أَقَامَ على الاعتزال أَرْبَعِينَ سنة حَتَّى صَار للمعتزلة إمَاماً»(1154) وحين عدت إلى كتب التراث لم أجد شيئاً يُذكَر عن صالح بن قبة هذا ولا مذهبه غير شذرات مذكورة في «مقالات الإسلاميين» للأشعري نفسه، ذكر أنه من تلاميذ إبراهيم النظّام (إمام المعتزلة)(1155) وأن له كتباً كثيرة لم تصلنا(1156) وهو مجهول حتى في اسمه بين قائل هو صالح بن عمرو الصالحي(1157) وقائل هو صالح بن محمد بن قبة، وكنيته أبو جعفر(1158). واشتبه على كثيرين أنه صالح الذي قتله هشام مع غيلان الدمشقي وهذا غير صحيح(1159)، لأن المرتضى وضعه في الطبقة السابعة للمعتزلة التي تمتد تقريباً بين (160 هـ إلى 235 هـ) وذكر زهدي جار اللهّ أنه توفي بعد 246 هـ(1160)... وأياً كان اسمه الحقيقي فما يهمنا أنه مؤسس فرقة الصالحية إحدى فرق المعتزلة، وأنه «من متكلمي الشيعة وحذّاقهم»(1161) لأن السببية بهذا الفهم (السحري ـ الأشعري) كانت تقولها الشيعة:

«فقالت طائفة، منهم صالح قبة: إن اللهّ جعل معارف دينه ضرورة يبتديها ويخترعها في قلوب البالغين، من غير سبب متقدم، ولا بحث ولا نظر، وهو قول طائفة من الشيعة»(1162).

وهذا ليس بالأمر المستبعد بالنظر إلى المدى الذي بلغه تشرب الشيعة للفكر الهرمسي وعلوم السحر والخيمياء(1163) وقد أوضح المستشرق ماسينون أن

أول مَنْ اطلَعَ على النصوص الهرمسية هم غلاة الشيعة في الكوفة، مبرِزين لنا أبو الكيمياء (جابر بن حيان) نفسه وهو من أصل دين صابئي لأجداده(1164).

والصابئة تقول، كما ينقل المجلسي في أحد أهم كتب الشيعة قولهم: «لا يمتنع وقوع هذه الخوارق بإجراء العادة عند سحر السحرة»(1165) وأما من الجانب السني فينسب الفخر الرازي للصابئة الكلام نفسه أيضاً: «قالت الفلاسفة والصابئة، الطلسم عبارة عن تمزيج القوى الفعالة السماوية، بالقوى المنفعلة الأرضية، لإحداث ما يخالف العادة، أو للمنع مما يوافق العادة»(1166).

وهي السببية نفسها التي يقول بها جابر بن حيان في كتاب «الخواص الكبير» فيما يبدو أنه أصل لمذهب السببية الأشعرية بأنها محض عادة:

«وأما التعلق المأخوذ من جري العادة فإنه ليس فيه علم يقين واجب اضطراري برهاني أصلاً، بل علم إقناعي يبلغ إلى أن يكون أحرى، وأولى، وأجدر لا غير... كرجل قال إن ليلتنا هذه ستنكشف عن يوم يتبعها... فسألناه من أين علم ذلك فأجاب بأن قال من قبل إني لم أجد ليلة إلا وانكشفت عن يوم فظاهر ألا يكون إلا على ما وجدت»(1167).

ولتحري الدقة في هذه المسألة فإن الأشعري لمّا نقل رأي «صالح قبة» كان ذلك في سياق عرض آراء عديدة للمعتزلة، وليس على وجه التقرير ولا حتى الموافقة. والذي حرر هذا الرأي هم الأشاعرة أتباع الحسن، وبالتحديد الباقلاني(1168)؛ فالسببية الأشعرية في شكلها الأخير منتمية للمذهب الأشعري ككل أكثر منها لأبي حسن الأشعري المؤسس. والنص التالي للباقلاني:

«فأما ما يهذون به كثيراً من أنهم يعلمون حساً واضطراراً أن الإحراق والإسكار الحادثين واقعان عن حرارة النار وشدة الشراب فإنه جهل عظيم، وذلك أن الذي نشاهده ونحسه إنما هو تغير حال الجسم عند تناول الشراب ومجاورة النار وكونه سكراناً ومحترقاً ومتغيراً عما كان عليه فقط فأما العلم بأن هذه الحالة الحادثة المتجددة من فعل من هي فإنه غير مشاهد»(1169).

لمّا استحكمت الآراء الأشعرية على ساحة الفكر الإسلامي، جاء المفسر الشهير (ابن كثير) بعد أربعة قرون، وتحدث في معرض كلامه عن عقيدة أهل السنة في السحر، باستخدام سببية أشعرية، فقال إن أهل السنة «جَوّزوا أن يقدر الساحر أن يطير في الهواء ويقلب الإنسان حماراً، والحمار إنساناً إلا أنهم

قالوا: إن اللهّ يخلق الأشياء عندما يقول الساحر تلك الرقى والكلمات المعينة»(1170) وهذا المثال بالتحديد نجده في أهم كتب الأشعري مؤسس المذهب نفسه: «وقال قائلون: يجوز أن يقلب الساحر بسحره الإنسان حماراً»(1171) لأن الأشاعرة لا يؤمنون بقانون سببي. يقول الغزالي عن نظرية الخواص أو الطباع: «فقد انفتح من هذا أن مبادئ الاستعدادات فيها غرائب وعجائب حتى توصّل أرباب الطلسمات من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم إلى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية... وأحدثوا بها أموراً غريبة في العالم»(1172).

نشأت هذه الجراءة الفجّة على السنن الكونية عند الأشاعرة بسبب إنكارهم لمبدأ السببية أصلاً، حيث «يرى الجويني أن السحر والكهانة يرجع حدوثهما إلى عدم وجود قانون سببي... ويرفض أن يكون للموجودات خصائص وطبائع ثابتة تصدر بمقتضاها أفعالاً خاصة بها، فالنار لا توجد فيها خاصية الإحراق ولا الماء له خاصية الإغراق، إنما ذلك يحدث بحكم العادة»(1173). هذا الإنكار للسببية عند الأشاعرة جعلهم منفتحين على كل خرافة مبررين لها، بل ومحتفين بها أحياناً؛ لِما فيها من دعمٍ لمذهبهم. على عكس «طاشكبري زاده» مثلاً الذي ابدأ تشككاً عقلانياً كما مرّ علينا، جعله محصناً نسبياً ضد الخرافة. بالإضافة إلى إنكار الشيعة لهذا الخرق، كما جاء في المناظرة الطويلة بين أبي عبد اللهّ (جعفر الصادق) والزنديق الذي سأله: أفيقدر الساحر أن يجعل الإنسان بسحره في صورة الكلب أو الحمار أو غير ذلك؟ فأجابه: «هو أعجز من ذلك، وأضعف من أن يغير خلق اللهّ، إن من أبطل ما ركبه اللهّ وصوره وغيره فهو شريك اللهّ في خلقه، تعالى اللهّ عن ذلك علواً كبيراً»(1174).

السحر في فقه الأشاعرة

وبما أن السحر في نظر الساحر طقوس لا علاقة لها بالنتيجة (كما وضحنا في مقدمة هذا الكتاب)، وأن السببية الأشعرية سببية سحرية، نجد أن الغزالي كأشعري لا يعترف بالشهادة على القاتل إذا شهد عليه شخص أنه قتل شخصاً بالسحر؛ «لأن ذلك مما لا يشاهد وجه تأثيره»(1175). والشيعة كذلك كونهم أقرب المذاهب إلى السحر، عندهم أنه «لو سحره فمات، لم يوجب قصاصاً ولا دية»(1176)، بينما جمهور الفقهاء غير الأشاعرة(1177) يعتمدون ذلك ويعاقبونه عليه عقاب القاتل، فعند الشافعية «إذا قَتَل الساحر بسحره، سألناه عنه، فإن قال سحري لا بد أن يقتل... فإنا نقتص منه»(1178) لأن السحر في نظرهم أداة استخدمها الساحر مثلها مثل السكين. قال الشافعي عن الساحر: «إذا عمله قَتَل المعمول به وقال «عمدت قتله»، قُتِل به»(1179).

وما لا يعلمه كثير من المسلمين أن الشافعي نفسه كان مولعاً بالتنجيم ممارساً له في صغره قبل أن يتوب. ذكر ذلك المؤرخ ابن الوردي أن الشافعي: «نظر في النجوم وهو حدث، وما نظر في شيء إلا فاق فيه، حبلتْ امرأته فحَسَبَ وقال: تلد جارية عوراء على فرجها خال أسود تموت إلى كذا وكذا، فولدت فكان كما قال، فجعل على نفسه ألا ينظر فيه بعدها ودفن الكتب التي كانت عنده في النجوم»(1180). وكذلك حكى عن نفسه بفخر حين سُئل عن علمه بالنجوم فقال: «إني لأعرف منها البريّ من البحريّ والسهليّ والجبليّ والفيلق والمصبح وما تجب معرفته»(1181) لذلك نرى الشافعي أكثر تسامحاً مع المنجمين فقال: «إن كان المنجم يقول ويعتقد أن لا يؤثر إلا اللهّ، لكن أجرى اللهّ تعالى العادة بأنه يقع كذا عند كذا والمؤثر هو اللهّ فهذا عندي لا بأس به وحيث جاء الذم ينبغي أن يحمل على من يعتقد تأثير النجوم وغيرها من المخلوقات»(1182).

ونركز هنا على هذه العبارة الهامّة (لكن أجرى اللهّ تعالى العادة) إذ يتحدث الشافعي عن السببية الأشعرية وإجراء العادة، قبل ولادة الأشعري الذي تُنسب له هذه النظرية بأكثر من نصف قرن(1183).

ويعتبر الجويني، أن السحر من وسائل الإحاطة وتشوّف العلوم الغيبية: «تكلم الفقهاء في تعلُّم السحر، وقالوا: إنه ليس بكفر إذا لم يعتقد المرء ما يوجب كفراً، والقول فيما يوجب الكفر وما لا يوجبه لا يليق بهذا الفن، ثم قالوا: هل يُكره تعلم السحر لطلب الإحاطة به تشوّفاً إلى مدارك العلوم؟!»(1184) ويقول الغزالي معه بالرأي نفسه (وهما الاثنان أهم أئمة الأشاعرة) أن السحر ليس إلا استكشافاً أو تعرُّفاً لخواص الطبيعة: «فإن قيل تعلم السحر حرام أم لا قلنا إن كان فيه مباشرة محظور من ذكر سخف أو ترك صلاة فذلك هو الحرام فأما تَعرُّف حقائق الأشياء على ما هي عليها فليس بحرام وإنما الحرام الإضرار بفعل السحر لا بتعلمه»(1185).

ختاماً

علم اليوم هو سحر الأمس

تجاوزت البشرية اليوم كثيراً من النظريات التي كانت علمية في حينها مع حفظ قيمتها التاريخية، لأنها لم تكن عموماً أقل علمية من نظريات عصرنا الحالي. يقول المؤرخ ويل ديورنت في موسوعته الضخمة عن «قصة الحضارة»: «ولئن بدأ السحر بالخرافة فإنه ينتهي بالعلوم»، ويستشهد ديورنت برأي جيمس فريزر: «أمجاد العلم تمتد بجذورها إلى سخافات السحر؛ لأنه كلما أخفق

الساحر في سحره استفاد من إخفاقه هذا استكشافاً لقانون من قوانين الطبيعة، يستعين بفعله على مساعدة القوى الطبيعية في إحداث ما يريد أن يحدثه من ظواهر. ثم أخذت الوسائل الطبيعية تسود وترجح كفتها شيئاً فشيئاً، ولو أن الساحر كان دائماً يخفي هذه الوسائل الطبيعية ليحتفظ بمكانته عند الناس، ما استطاع إلى إخفائها من سبيل، بأن يعزو الظاهرة التي أحدثها للسحر الذي استمده من القوى الخارقة للطبيعة. وهذا شبيه جداً بأهل هذا العصر حين يعزون الشفاء الطبيعي لوَصفَات وعقاقير سحرية؛ وعلى هذا النحو كان السحر هو الذي أنشأ لنا الطبيب والصيدلي، وعالم المعادن، وعالم الفلك»(1186).

فعلم الأرصاد الجوية اليوم هو ثمرة خرافة الأبراج وعلم النجوم والأنواء... «كان الفلك هو العلم الذي امتاز به البابليون، وهو الذي اشتهروا به في العالم القديم كله. وهنا أيضاً كان السحر منشأ العلم، فلم يدرس البابليون النجوم ليرسموا الخرائط التي تعين على مسير القوافل والسفن، بل درسوها أكثر ما درسوها لتعينهم على التنبؤ بمستقبل الناس ومصائرهم، وبذلك كانوا منجمين أكثر منهم فلكيين»(1187)... «وكان علم الفلك نفسه جزءاً من التنجيم، وكان من أكبر أسباب تقدمه اهتمام الناس بالتنجيم وأغراضه... وكان لآرنلد الفلانوفي Arnold of Villanova الطبيب الشهير في القرن الثاني عشر ولعٌ بالسحر»(1188) وكان السباكون والحدادون في المجتمعات القديمة مشهورين بكونهم معلمي النيران، وأنهم أطباء وسحرة، وعلى مستوى ثقافات مختلفة قديمة جداً يبدو أن هناك علاقة صميمية بين الحدادة والسحر(1189). وكان المرض يعد تلبيساً شيطانياً سببه ارتكاب المعاصي، وكانت العقاقير تستخدم لطرد الأرواح الشريرة أكثر منها لعلاج المريض(1190)، «وقد كان علم السحر والطلسمات تابعاً لعلم أحكام النجوم وتالياً له ومتعلقاً به وعليه» كما يقول إخوان الصفا(1191).

أما أبو الفيزياء الكلاسيكية نيوتن، فق عُرف عنه ولعه بالسحر لاستحكام العقل الاستقرائي عنده أملاً في تقنين كل ما يمكن تقنينه. وكتب المعالج النفسي مايكل وايت في ذلك كتاباً بعنوان، إسحاق نيوتن: آخر السحرة Isaac Newton: The Last Sorcerer.. وفي عام 1625، ألّف أمين المكتبة والطبيب الفرنسي جابرييل نودي كتاباً بعنوان «اعتذار لكل الحكماء الذين اتهموا زوراً بممارسة السحر» Gabriel Naudé's Apology for Great Men Suspected of Magic

أما الكيمياء فيعتقد الكثيرون أنها نشأت عن طريق جماعة متصلة بالكهنة في الإسكندرية(1192)... وكذلك تحويل المواد في الفيزياء الذرية الآن هو امتداد لمساعي الخيميائيين في تحويل المعادن الرخيصة إلى ذهب، وهذا ما نجح فيه الياباني هانتارو ناغاوكا بتحويل 1 ميليجرام من أحد نظائر الزئبق إلى ذهب بنجاح عام 1924... ومثله العالم الأمريكي آرثر دمبستر عام 1949 (1193).

ودراسات عوامل إطالة متوسط العمر أو تجديد الخلايا اليوم هي نفسها آمال القدماء في العثور على إكسير الشباب، وهو ما كان يبحث عنه عبدالله بن أمَيل(1194)...

«والبوصلة اكتشاف صيني استخدموه الصينيون في أمور خرافية من الكهانة»(1195)... وقبل مدة قريبة أصبح المجال المغناطيسي هو البديل الحديث لأسطورة الأثير اليونانية، والتي عاد العلماء لافتراضها في أواخر القرن السابع عشر ثم تراجعوا عن ذلك.

بل حتى الكتابة نفسها يرى بعض الباحثين أنها «إنما ظهرت بتأثير عبادة النجوم، وذلك في أرض «كلديا» وكان الكهنة قد وضعوا رموزاً للنجوم، ومن تلك الرموز أخذت الأبجدية الأولى»(1196) وغيرها الكثير من الأمثلة التي «توضح لنا أن الطموحات العقلية للسلف مهما كانت جامحة أو عاجزة فإنها تلهم الخلف وتفتح آفاقاً رحيبة للممكنات، وتهيئ الطريق لتحقيقها لننتهي في النهاية إلى تواتر حلقات تاريخ العلم وأهميتها جميعاً بغثّها وسمينها»(1197).

من نافلة القول إننا لا ندعو بهذه الدراسة لإعادة بعث السحر في عصر العلم والتجريب، وإنما نحن نمتثل قول المؤرخ ياقوت الحموي في عبارته العظيمة: «وفي أخبار قصّاص المسلمين أشياء عجيبة تضيق بها صدور العقلاء، أنا أحكي بعضها غير معتقد لصحّتها»(1198) فالحد بين المجالين أصبح واضحاً تماماً، بين تاريخ العلوم الفعلي، بنماذجه النظرية والقابلة للدحض والإثبات، وبين تاريخ العلوم السابق، بمحاولاته وأخطائه. «عندما نتعدى هذا الحد نحو الماضي يصبح الأمر مختلفاً تماماً. لذلك ترانا نتعاطف على الطرق البدائية بنظرة مقت وازدراء بدلاً من القيام بواجبنا وهو ذكر الإحسان الذي امتن علينا به البدائيون. ورغم كل ما حصل وما قيل عنهم، ما زال تشابهنا معهم أكثر من اختلافنا عنهم، وما زلنا نشترك معهم في أشياء نحتفظ بها عنهم ونعتبرها صحيحة ومفيدة... لقد ورثنا عبر عصور بعيدة ثروة نسينا جانيها واعتبرنا أنفسنا مالكين أصليين لها منذ بدء الحياة على وجه الأرض. وعندما نتأمل ونحقق في الأمر نجد أن أخطاءهم لم تكن تهوراً مقصوداً أو نوبات جنونية بل

كانت ببساطة فرضيات مبررة قياساً للزمن الذي اقترحت فيه، ثم تبين بعد ذلك وعبر التجربة أنها فرضيات غير صحيحة... فعلينا أن نمنحهم امتياز الغفران الذي قد نحتاجه يوماً ما»(1199).

فلماذا هذا الإجحاف لدور السحر والعلوم الروحية في مسيرة المعرفة الإنسانية. إلا أن تكون رواسب دينية ما زالت تلقي بظلالها على أكثر من ثمانين ألف عام؛ مارست فيها البشرية السحر كنشاط علمي محترم، في مقابل منهج علمي عمره لا يتجاوز أربعة قرون كان قبلها مديناً للسحر... وللاستقراء الناقص.

ملحق (ترجمة)

العلوم السحرية العربية في القرن التاسع

تأليف: لين ثورندايك

ترجمة وتعليق: محمد عطبوش

مراجعة: عُمر المريواني

Arabic Occult Science Of The Ninth Century

by Lynn Thorndike

(The 28th Chapter of Magic and Experimental Science)

Columbia University Press New York And London 1923

مقدمة المترجم

عن الكاتب



وُلد لين ثورندايك في 24 يوليو 1882 في ولاية ماساتشوستس الأمريكية، وهو مؤرخ أمريكي متخصص في علوم القرون الوسطى والخيمياء، هو ابن لوزير ميثودي في (لويل ـ ماساتشوستس)، وشقيق عالم النفس المعروف إدوارد ثورندايك أبو علم النفس التربوي. والأخ الأكبر لآشلي ثورندايك الخبير في أدب ويليام شكسبير.

بدأ لين ثورندايك تعليمه في جامعة «ويسليان» وحصل على بكالوريوس الآداب عام 1902، ثم توجه لدراسة تاريخ القرون الوسطى في جامعة كولومبيا، لينال درجة الماجستير في الآداب عام 1903، وخلال هذه الفترة بدأت لديه فكرة مشروع كتاب موسّع عن تاريخ السحر، ثم جعلها موضوع أطروحته للدكتوراه التي حصل عليها عام 1905 بعنوان «مكانة السحر في تاريخ الفكر الأوروبي» والتي ارتبطت بالتطور التاريخي للعلم التجريبي.

بدأ ثورندايك تدريس تاريخ علوم القرون الوسطى في جامعة «نورث وسترن» عام 1907، ثم انتقل إلى جامعة «كيس وسترن ريسرف» وأقام فيها حتى 1924، بعد ذلك استقدمته جامعة كولومبيا ليتولى التدريس فيها حتى تقاعده في عام 1950.

بعد تقاعده استمر ثورندايك في الإنتاج العلمي لمدة عشر سنوات، نال خلالها وسام «سارتون» عام 1957 وهو أرفع وسام تمنحه جمعية تاريخ العلوم. ثم أصبح رئيساً للجمعية نفسها حتى عام 1959، بالإضافة لشغله منصب رئاسة جمعية المؤرخين الأمريكان.

(1130) مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية، جمعان بن محمد بن أحمد الشهري، ص، 75، 77 (ترقيم إلكتروني pdf).

(1131) مقالات الإسلاميين، 2/ 239.

(1132) الشهرستاني، الملل والنحل، 2/ 139.

(1133) تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، ص250.

(1134) أنظر: علي سامي النشار، مناهج البحث العلمي عند مفكري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، (بيروت: دار النهضة العربية)، ص 155 ـ 163.

(1135) رسائل جابر بن حيان، ص258، ص261.

(1136) رسائل جابر ابن حيان (إخراج ما في القوة إلى الفعل) ص292.

(1137) المرجع السابق، ص228.

(1138) مقال: الشيعة والمعتزلة بين الاتفاق والاختلاف، محمد الصياد (موقع إضاءات 2/2/2017).

(1139) إلى حد أن ابن نوبخت لديه كتاب عن جلساتهما، انظر: إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، (بيروت: دار إحياء التراث العربي) 4/ 430.

(1140) الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص 153.

(1141) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص148.

(1142) رسائل جابر ابن حيان، الخواص الكبير (المقالات 21، 24) ص159، 160.

(1143) بحار الأنوار للمجلسي، 59/ 75.

(1144) ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، 1/ 8؛ وكذلك أنظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء: أسقليبيوس؛ وكذا: طبقات الأطباء لابن جلجل، ص11.

(1145) رسائل إخوان الصفا، 1/ 56.

(1146) رسائل إخوان الصفا، 2/ 110.

(1147) رسائل إخوان الصفا، 2/ 126.

(1148) Magic and Experimental Science, by Lynn Thorndike, 28th chapter. p:657

(1149) مفتاح السعادة، لطاشكبري زاده، 1/ 341، 342.

(1150) القنوجي، أبجد العلوم، ص 396.

(1151) مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية، جمعان بن محمد بن أحمد الشهري، ص، 51 (ترقيم إلكتروني pdf).

(1152) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص237.

(1153) تفسير القرطبي 2/ 47.

(1154) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، 3/ 347.

(1155) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 4/ 154.

(1156) طبقات المعتزلة، ابن المرتضى، ص73.

(1157) الشهرستاني، الملل والنحل، 1/ 145.

(1158) الفهرست، ابن نديم، ص219.

(1159) فصالح صاحب غيلان اسمه «صالح الدمشقي» وهو من طبقة المعتزلة الرابعة بينما «صالح قبة» من الطبقة السابعة. راجع تعليق المحقق على كتاب الشريعة، الآجري، (الرياض، دار الوطن) 1/ 992.

(1160) زهدي جار اللهّ، المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، ص145.

(1161) الفهرست، ابن نديم، ص219.

(1162) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 9/ 47.

(1163) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص174.

(1164) الموجز في تاريخ الصابئة المندائيين العرب البائدة، عبد الفتاح الزهيري، ص83، 157.

(1165) بحار الأنوار للمجلسي، 56/ 298.

(1166) الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، 8/ 149.

(1167) رسائل جابر بن حيان، كتاب التصاريف، ص286.

(1168) علي مبروك، ما وراء تأسيس الأصول، 175.

(1169) الباقلاني، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، 62.

(1170) تفسير ابن كثير، 1/ 250.

(1171) أبو الحسن الأشعري، مقالات الاسلاميين، 2/328.

(1172) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 248.

(1173) السببية بين أبي المعالي الجويني وابن القيم: دراسة مقارنة، ميثاء الطريقي، رسالة ماجستير (السعودية، جامعة القصيم، كلية الشريعة، 2016) ص280، 281.

(1174) الاحتجاج للطبرسي، ص82.

(1175) الغزالي، الوسيط في المذهب، 6/ 408.

(1176) شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام، 4/ 337.

(1177) الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني 13/ 98.

(1178) اللباب في الفقه الشافعي، ابن المحاملي، ص368.

(1179) الشافعي، الأم، 1/ 293.

(1180) تاريخ ابن الوردي، 1/ 206.

(1181) معجم الأدباء لياقوت الحموي 6/ 2397.

(1182) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 2/ 102.

(1183) لا يفوتنا التنبيه إلى أن العبارة هذه ليست في أحد كتب الشافعي التي وصلتنا، وإنما ذكرها السبكي (في القرن الثامن الهجري) فهو متأخر، وربما صاغها بتأثير الأشعرية الطاغي على العالم الإسلامي، ولكنها تبقى إشارة ذات أهمية.

(1184) نهاية المطلب، الجويني، 17/ 120.

(1185) الغزالي، الوسيط في المذهب، 6/ 408.

(1186) قصة الحضارة، 1/115، 116.

(1187) المرجع السابق، 2/250.

(1188) المرجع السابق، 17/165.

(1189) مرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، 1/ 73، 74.

(1190) إبداعات النار، كاتي كوب، وهارلد وايت، ص23.

(1191) رسائل إخوان الصفا، 4/ 287.

(1192) طارق إسماعيل، الكيمياء بين السحر والواقع، ص7.

(1193) The Atom in the History of Human Thought, Bernard Pullman, Oxford university press, 1998, p384

(1194) عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، ص80، 81.

(1195) المرجع السابق، ص229.

(1196) جواد علي، المفصل، 15/147.

(1197) يمنى الخولي، بحوث في تاريخ العلوم عند العرب، ص62.

(1198) ياقوت الحموي، معجم البلدان، 1/ 23.

(1199) فريزر، الغصن الذهبي، ص344، 345.

عن هذا الكتاب

من بين كتبه العديدة، كتب ثورندايك كتاب «تاريخ السحر والعلم التجريبي» A History of Magic and Experimental Science في ثمانية مجلدات، الذي صدرت طبعته الأولى عام 1923، ويناقش الفترة الممتدة منذ بدايات تاريخ المسيحية مروراً على بواكير تاريخ أوروبا الحديث وصولاً إلى نهاية القرن السابع عشر، وقد بذل في هذا الكتاب مجهوداً كبيراً لتحري الحقيقة، فعكف على دراسة مخطوطات المتحف البريطاني بتشكيلتها الواسعة، وكذلك عمل في أكسفورد وباريس وميونخ وفلورنسا وبولونيا وغيرها... وقد وصفه عبد الرحمن بدوي بأهم الباحثين في ميدان الكيمياء والسحر، فضلاً عن بيانه لتأثير التراث العربي في السحر والعلم التجريبي في تقدم العلوم في أوروبا اللاتينية في العصور الوسطى. وهو كنز لا ينضب من المعلومات في هذا الموضوع.

توفي لين ثورندايك في 28 ديسمبر 1965 عن عمر ناهز الثالثة والثمانين. أمّا الكتاب الذي بين أيدينا فهو الفصل الثامن والعشرون من هذا العمل الكبير، وقد قامت بنشره مؤسسة «كيسينجر» المتخصصة في نشر الكتب النادرة، ككتاب مستقل، بتاريخ 8 ديسمبر 2005.

وتأتي ترجمة هذا الفصل ملحقةً على هذا الكتاب، ورأيت أنه من المستحسن الاستغناء عن هوامش الكتاب بالغة الطول، والتي تجاوزتها الدراسات أحياناً، واستبدالها بتعليقات الترجمة. وقد بذلت وسعي لتقديم ترجمة تخصصية لهذا العمل مستغلاً انشغالي في دراسة الموضوع ذاته خلال الأعوام الماضية، فتتبعت أسماء شخصيات القرون الوسطى المذكورة هنا، بصيغتها الواردة في المراجع القديمة العربية والفارسية، وحرصت على ترجمة عناوين الكتب الواردة كما وصلتنا في المخطوطات العربية وكذا الإشارة إلى أماكن تخزينها وترقيمها. مع تعريفات موجزة عن الشخصيات الواردة، على أمل أن يكون هذا العمل مدخلاً إلى موسوعته الأصلية، ودافعاً للاهتمام بموضوعٍ هام في تاريخنا العلمي.

الفصل الثامن

العلوم السحرية العربية في القرن التاسع

في هذا الفصل سوف نتناول عدداً من رجالات العلم ممن كتبوا باللغة العربية أو بلغاتٍ شرقية أخرى، في القرن التاسع ومطلع العاشر الميلادي، مثل: الكِندي، أبو مَعشر، قُسطا بن لوقا، ثابت ابن قُرة، والرازي.

لم يكن كل هؤلاء مسلمين(1200) ولا عرباً، بالمعنى الدقيق للكلمة، لكنهم عاشوا تحت الحكم الإسلامي وكتبوا باللغة العربية. ويجب أن نذكر أعمالهم خاصة التي تتعلق بالعلوم السحرية والتي كان لها لاحقاً تأثير واضح على التعليم اللاتيني في القرون الوسطى. في الواقع معظم الأعمال التي سوف نتناولها وصلتنا فقط بترجماتها اللاتينية.

لا يهدف هذا الفصل إلى تدقيق شامل للعلوم السحرية عند العرب في القرن التاسع الميلادي، ولكن على الأقل إلى تقديم أبرز الأمثلة، لإعطاء فكرة عنها وعن تأثيرها في العصور الوسطى. وفي الفصل التالي سوف نذكر بعض الترجمات المختلفة من العربية ومن لغات متداولة أخرى.

أعمال الكندي

أحد أعظم الأسماء في تاريخ المعرفة العربية هو الكندي (يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندي) المتوفى حوالي عام 850 أو 873 للميلاد. ونسبياً القليل من أعماله قد وصلنا، من أصل حوالي 200 عنوان تثبت إلمامه الواسع بمعارف مجاله في ذلك العصر.

قام الكندي بترجمة أعمال أرسطو وبعض اليونانيين إلى العربية، وكتب في الفلسفة والسياسة والرياضيات والطب والموسيقى والفلك، مازجاً أحياناً بين العلم والخرافة بسبب حماسه للمعرفة الواسعة.

أول رسائله التي تمت ترجمتها وطباعتها كانت عن التنبؤ بالطقس، باللاتينية عام 1875، حيث قام «لوث»(1201) بطباعة نص عربي لرسالة في نظرية الاقترانات.

ومؤخراً عكف «ناجي»(1202) على تعديل النسخة اللاتينية لبعض أعماله الفلسفية، وقام «بيونبو»(1203) بطباعة أطروحة بصرية له بعنوان «المناظر»(1204). De spectaculis

عن أشعة النجوم، أو نظرية فن السحر

في مخطوطات تعود إلى نهاية القرن الرابع عشر، يوجد عدد من الأخطاء عن أرسطو وعدد من العلماء العرب، كما أثيرت الشكوك أيضاً حول مخطوطات أخرى في باريس ما بين 1348 و1363، وفي أوكسفورد عام 1376، الخ... ومن بين هذه الأخطاء «أخطاء الكندي في علم السحر» والمقصود بها رسالة للكندي، معروفة أيضاً باسم «نظرية فن السحر» أو «أشعة النجوم» عُثر عليها باللاتينية إلى جانب عدد من المخطوطات، ولم تُنشر أو توصف بالكامل على الإطلاق(1205).

إشعاع القوى السحرية من النجوم

شرع الكندي رسالته بتأكيد عقيدة التنجيم السحري بتأثير الكواكب، وقسم الطبيعة إلى قسمين، الأول هو المواد المختلفة، والثاني هو التأثير الذي يقع عليها من النجوم.

كل نجم لديه قواه الخاصة، التي تؤثر في بعض الأجسام بعينها. وكل حركة للكواكب إلى مواضع جديدة تسبب تصادماً للإشعاع تنتج عنه توليفات مختلفة لا يمكن أن توجد منها اثنتان متشابهتان من جميع الوجوه. والكواكب على أية حال ليست هي الأجسام الوحيدة التي تصدر إشعاعاً، بل كل العناصر في العالم تصدر قوة إشعاع أيضاً. النار واللون والصوت هي أمثلة لذلك.

إن علم الفيزياء يلاحظ تأثير الجسم على جسم آخر بالاتصال، لكن الحكماء يعرفون نوعاً من التأثير الغامض أو السحري بين الأجسام عن بعد، مثل قوة المغناطيس وانعكاس الصورة في المرآة. وكل هذه الآثار في نهاية الأمر ما هي إلى نتاج التناسبات السماوية، التي تحكُم بالضرورة كل التغيرات الحادثة في هذا العالم. وبناء على ذلك فقد راقب القدماء تجاربهم من خلال التدقيق في أسرار الطبيعة العليا والسفلى وتصاريف السماء، وانتهوا إلى فهم عدد من الأشياء المخفية في عالم الطبيعة وأصبحوا قادرين على اكتشاف أسماء الأشخاص الذي ارتكبوا السرقة أو الزنا.

الحد الفاصل بين العلم والسحر

بذلك كان الكندي قد هيّأ عقول القرّاء لملاحظة الظواهر التي تتجاوز نطاق الفعل الفيزيائي العادي. وفي الوقت نفسه قام بمقاربات سحرية حين ناقش التناظر في الظواهر الطبيعية واعتبرها فرضيات علمية أساسية، ونحن اليوم نعدها بطبيعة الحال ضمن التنجيم الخرافي. بعبارة أخرى هو لم يكن واعياً بالفرق المنهجي بين الفيزياء والتنجيم، بين العلم والخرافة، لقد كان حينها يحاول تقنين أساس علمي للمعتقدات السحرية.

القوة السحرية للكلمات

لم يكن الكندي ـ كما أتذكر ـ يستخدم كلمة «سحر»، حينما كان يجادل لصالح ما يسمى القوى السحرية للكلمات، بيد أنه كان يؤكد أن الخيال البشري يمكن أن يشكّل مفاهيم في الذهن تصدر عنها قوة مادية تؤثر في الأجسام الخارجية، كما تخيلها الذهن تماماً.

إن الإيقاع الموسيقي والكلام هما قناتان يمكن لتلك المفاهيم العقلية أن تنتقل عبرهما لتحقق تأثيرها. لقد أثبتت التجارب المتكررة بوضوح قدرة الكلمات على التأثير عند النطق بها بشكل صحيح، مع وجود الخيال والتركيز المطلوبين، وعندما ترافقها الجدية المطلوبة والإيمان الراسخ والرغبة القوية. ويكون التأثير الناتج بواسطة الكلمات والأصوات أشد ما يكون حينما يوائم الاقترانات الفلكية.

بعض الكلمات تتوافق مع زحل، والبعض الآخر مع كوكب المشتري، والبعض ترتبط بإحدى إشارات الأزياج، وأخرى مع اقترانات مختلفة. والعناصر الأربعة تتأثر أيضاً بشكل متباين بالأصوات المختلفة، بعض الأصوات على سبيل المثال تؤثر في النار بشدة، البعض يهيّج الأشجار أو بعض أنواع الأشجار، وعلى هذا النحو يشتد تأثير الكلمات أو يقلّ.

وبذلك كان المنجمون قادرين على توليد وقتل الحيوانات، وإظهار الصور في المرآة، وتوليد اللهب والضوء، وغيرها من الحيل والخدع التي تدهش العامة الجهلاء.

مشكلة الدعاء

تطرّق الكندي كذلك إلى موضوع الدعاء، وقال إن القوى المنبعثة من عقل الإنسان وصوته تصبح مؤثرة أكثر في حركة المواد إذا استحضر المتحدث اسم

اللهّ أو قوى الملائكة. إن جهل الإنسان بانسجام قوى الطبيعة يحتم عليه الاعتماد على قوة عليا لتحقيق النفع وتجنب الشر.

كذلك إن تحيُّن الوقت والمكان والمتغيّرات المناسبة، لهي عوامل مؤثرة، كما هي ذات تأثير في نجاح أو فشل الدعاء. وهناك من يستعبدون القوة الروحية لهذه المسائل، ويعتقدون أن الكلمات والصور والدعاء، مثل الأعشاب والأحجار، كلها تندرج ضمن النظام الكوني الذي تتحكم به النجوم.

الأشكال والحروف والأضحية

تُختتم الرسالة بمناقشة خواص الأشكال والأرقام والصور والأضاحي بالطريقة نفسها لنقاش قوة الكلمات. ونحن مطمئنون إلى أن «الحُكماء قد برهنوا بكثرة التجارب أن الأرقام والكلمات المكتوبة على مختلف المواد، مع وجود النية والإرادة والمكان والوقت المناسبين والظروف المناسبة، يكون لها تأثير في حركة الأجسام الخارجية».

كل رقم يبعث قوة لها خاصية معينة مستمدة من قوة النجوم، ولبعض الناس القدرة على علاج الأمراض أو تهييجها في الناس أو الحيوانات. والصور التي أنشئت وفقاً للأبراج تنبعث منها قوة بفضل القرانات الفلكية. (1206)

دافع الكندي أيضاً عن التضحية بالحيوانات، بغض النظر هل يتم ذلك من أجل اللهّ أو الأرواح، فهذا لا يؤثر في فعالية الأضحية، طالما رافقها الإيمان بها ووافقت القرانات الفلكية؛ فالنجوم والعلامات ذات العلاقة سوف تبدأ عملها على أية حال. المهم أن تكون المواد وطريقة تركيبها موافقة للأبراج، وإلا ستتنافر القوى أو تنحرف.

التجريب والسحر

نلاحظ أن الكندي يؤكد مراراً أن استنتاجاته تم اختبارها، ولدينا هنا مثال آخر لهذا الربط بين الخرافة والواقع، بين السحر والمنهج التجريبي.

تأثير الكندي على القرون الوسطى

المذهب الذي يعتمده الكندي هنا هو قوة الإشعاع السحري الذي يفسره بقوى النجوم، وهو أحد المفاهيم الشائعة جداً في العصور الوسطى، سنجد «روجر بيكون»(1207) على سبيل المثال يكرر الفكرة نفسها وباللغة نفسها تقريباً

بشأن إشعاع النجوم وتأثير الكلمات، والذي بالمناسبة في مخطوطتين تم استبدال ألفاظه بألفاظ الكندي.

تعريفات الرؤى والأحلام

رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا De somno et visione كما هي بحوزتنا بترجمتها اللاتينية بواسطة «جيراردو الكريموني»(1208)، اعترف فيها بالاستبصار والعرافة عبر الأحلام كحقيقة، وتساءل لماذا نرى بعض الأمور قبل حدوثها، لماذا نرى أشياءً تحتاج تفسيراً قبل أن تكشف لنا عن المستقبل، ولماذا في بعض الأحيان تكون عكس توقعاتنا. وكان جواب الكندي أن ذلك يحدث إذا كان العقل أو النفس مفطورة على معرفة طبيعة الأشياء، وأنها في ذاتها موضع لكل أصناف المحسوسات والمعقولات. وتحدث الرؤى حين تفارق الروح الحواس والأفكار، ويكون الباطن أو مخيلة العقل في غاية القوة عند النوم، عندما تضعف الحواس.

التنبؤ بالطقس

رأى البعض، أن آراء الكندي في نظريته عن فن السحر تعتبر خاطئة، «ألبيرتوس ماغنوس»(1209) في «مرايا الفلك» Speculum Astronomiae ذكر من بين أعمال أحكام النجوم التي يستبعد أن تجد الكنيسة فيها حرجاً «كتاب الكندي» الذي يبتدئ بعبارة «طُلِبَ مِنّي»(1210).

هذا العمل عن التنبؤ بالطقس ما يزال موجوداً بحوزتنا في عدة مخطوطات، وتمت طباعته في 1507 في البندقية، وعام 1540 في باريس، مرفقاً بمقالة عن الموضوع نفسه لأبي معشر، الذي سنتحدث عنه الآن.

الكندي كمنجم

في الواقع إن أغلب أعمال الكندي المترجمة إلى اللاتينية هي كتب تنجيم. عدد منها ترجمها جيراردو الكريموني، وواحد أو اثنان ترجمها يوحنا الإشبيلي(1211). كما يُعزى للكندي علم الرمل حسب مخطوطات في ميونخ.

لقد أشار «لوث» بشأن تنجيم الكندي - كما ناقشناه قبل قليل - أن نظريته عن الإشعاع وفن السحر والعرافة عبر الأحلام، تظهِر إيمانه غير المشروط بالتنجيم، فقد كان يحاول تقديمه كعلم وباستخدام الطرق العلمية، كالرياضيات والقوانين

الفيزيائية ـ كما بدت له ـ في حين هاجم الخرافات المبتذلة، المعروفة شعبياً بالتنجيم.

الكندي والقرانات

إن مقالات الكندي التنجيمية التي عدل «لوث» نسختها العربية، هي رسالة تعود إلى فترة إمبراطورية العرب. هذه الجزئية السياسية كما يعلم «لوث» هي أول اقتراح لنظرية الاقتران في التنجيم العربي. النظرية كانت عن أشعة اقترانات الكواكب، والتي تحدث كل عشرين سنة، الاقتران الأوسط الذي يحدث كل مئتين وأربعة أعوام، والاقتران الأكبر الذي يكون فقط كل تسعمائة وستين عاماً، هذه الاقترانات تولّد تأثيراً عظيماً ليس على عالم الطبيعة فحسب، بل وأيضاً على المناسبات السياسية والدينية، وخاصة الاقتران الأعظم.

وهكذا كما قال «لوث» إن الاقتران يمثّل للأحداث الكبرى، ما يمثله الهيلاج (مخطط الأبراج) للناس في أحداثهم اليومية حين يتوقع الفرد مصيره منفرداً. بينما في الاقتران يكون التوقع للمجتمع ككل(1212). لم يعرف «لوث» أي ترجمة لاتينية لرسالة الكندي. وكتّاب القرون الوسطى باللاتينية يشيرون إلى أبي معشر عادةً كمرجعية في موضوع الاقترانات.

لكن «لوث» يؤكد أن أبا معشر، الذي كان تلميذاً للكندي، بالكاد استطاع تطوير وبلورة نظريات أستاذه الفلكية، و«لوث» يعرض أبا معشر كتجسيد لرسالة الكندي، في جزء كبير من عمله «عن الاقتران الأعظم»، دون الإشارة إلى الكندي كمرجعية(1213).

الكندي والخيمياء

مع أنه كان مؤمناً بالتنجيم بطريقة تقود إلى السحر، إلا أن الكندي لم يكن ملمّاً بالأحجار، كما يظهر في كتابه المسمى «في خصائص السيوف»(1214). نظر الكندي إلى فن الخيمياء كنوع من الغش وأن تحويل المعادن إلى ذهب محض أكذوبة. وأكد ذلك خصوصاً في كتابه المسمى «في التنبيه على خدع الكيميائيين»(1215) وكذلك في كتابات أخرى.

أعمال أبي معشر الفلكية

شيءٌ آخر لا بد من ذكره بشأن رسائل أبي معشر الفلكية (أبو معشر جعفر بن محمد البلخي) والذي يُختصر أيضاً «جعفر». توفي في عام 886 ويعتبر أشهر فلكيي القرن التاسع في بغداد، واتهم بالانتحال كما قد رأينا. في 1489

قام «إرهارد راتدولت» في اَوُغسبُورغ بنشر ثلاثة من أعماله، «المدخل الكبير في ثمانية فصول» وكتاب «الأزهار»(1216) الذي أشار إليه روجر بيكون كإدانة شديدة اللهجة للفيزيائيين الذين لم يدرسوا التنجيم وثمانية مقالات عن الاقتران الكبير هي «كتاب النكت في تحويل سني العالم»(1217).

وكان «المدخل الكبير» قد تُرجِم بواسطة كل من «يوحنا الإشبيلي»(1218) و«هيرمان الكارينثي»، ولكن الترجمة المنضبطة التي وجدت في عدة مخطوطات بقيت غير مطبوعة. «الأزهار» عثر عليه بعدة مخطوطات وتمت إعادة طباعته في عام 1495.

وكتاب الاقترانات وتحويل سني المواليد أعيدت طباعته في 1515 كما يتوفر بعدة مخطوطات. الترجمة الفرنسية نفذها «هاجينز اليهودي» لصالح «هنري بيت» عام 1273 بعنوان «Le livre des revolutions de siecle» ترجم فيها أربعة فصول فقط من أصل ستة. غالباً تنطبق على جزء من هذا العمل.

التجريب عند أبي معشر

«ألبيرتوس ماغنوس» في كتاب «مرايا الفلك» في قائمته عن الأعمال المقبولة في الفلك والتنجيم، ذكر «كتاب التجارب» لأبي معشر، بدلاً عن «الاقترانات وتحويل سني المواليد» إلى جانب «الأزهار» و«المدخل الكبير». هذا الكتاب عن التجارب لأبي معشر دائماً يتفق مع المخطوطات. هو عمل آخر أقصر من ذاك ذي الثمانية أجزاء عن الاقترانات، لكنه يتعامل مع التحاويل. وعلى أية حال يجب ألا يتم الخلط بينه وبين عمل آخر لأبي معشر عن التحاويل أيضاً.

أبو معشر عند شاذان

كتاب آخر عن التنجيم ارتبط باسم أبي معشر، أشار إليه كتّاب العصور الوسطى ـ لاسيما «بييترو دابانو» ـ بكتاب «أبو معشر عن شاذان» الذي نجده أيضاً في مخطوطات لاتينية باسم «مقتطفات من أسرار أبو معشر».

اعتبر المستشرق «اشتينشنيدر» أن ترجمته اللاتينية ما هي إلا تلخيص أو جزء ناقص من كتاب عربي بعنوان «المناقشات» لأبي سعيد بن شاذان، الذي كتب إجابات لأسئلة أستاذه (أبو معشر)(1219). هناك أيضاً نص يوناني بعنوان «ألغاز» والذي يختلف إلى حد بعيد عن لاتينية شاذان. لعل النسخة اللاتينية كانت مجموعة متنوعة من التعاليم الفلكية والنوادر، ووقائع أبي معشر

التي جمعها تلاميذه، والتي تشبه إلى حدٍ ما كتاب «حديث الطاولة» لمارتن لوثر.

كتاب الأمطار

لقد مرت علينا لمحة عن رسالة أبي معشر حول التنبؤ بالطقس التي طبعت مع كتاب مماثل للكندي في 1507 و1540، غالباً مدعومة بالمخطوطات. في «كتاب الأمطار على مذهب الهنود»(1220) تنكّر أبو معشر باسم جعفر، وهو شخص هندي أو مصري أو بابلي، في ترجمته اللاتينية، يخبرنا «هوجو سنتيلينسس» المتكفل بهذه الرسالة أن كاتبها يدعى «جعفر»، منجم هندي غابر تتم الإشارة إليه منذ ذلك الحين بتليموس، أو سلينيوس أو مرقوريوس(1221) ونُسِب إلى جعفر أيضاً كتاب «الإيساغوجي الصغير» في الفلك، في سبع محاضرات، الذي زعم «أديلار الباثي»(1222) أنه مترجم عن العربية.

ترجمة قسطا بن لوقا لـ ميكانيكا هيرو السكندري

ولنتوجه الآن إلى قسطا بن لوقا البعلبكي، وخاصة رسالته عن «التمائم الفيزيائية» Physical Ligatures أو باسمها الكامل (رسالة في الطلاسم والتمائم، وقلائد العنق)(1223). أهمية قسطا بن لوقا العلمية ربما تمكن ملاحظتها من واقع أن ميكانيكا «هيرو السكندري»، التي ضاع معظم أصلها اليوناني تم حفظها من خلال الترجمة التي أعدها قسطا بين عام 862 ـ 866 للخليفة (المستعين بالله)(1224).

عدة مخطوطات لهذا النص العربي ما زالت موجودة في القاهرة والقسطنطينية ولايدن، ولندن، وتمت طباعتها مرتين.

النسخة اللاتينية من «رسالة في الرقية»

أكثر عمل يهمنا؛ تمت طباعته أيضاً إلى جانب أعمال جالينوس وأعمال قسطنطين الإفريقي، وأرنولد الفيلانوفي، وهاينريش كورنيليوس أجريبا(1225). ونُسبت الرسالة كذلك إلى الرازي في مكتبة مونبلييه. وهي مدرجه ضمن أعمال جالينوس بالخطأ عند «أغريبا» حيث أضيفت كرسالة لمؤلف مجهول (Epistola incerti authoris) بينما أرنولد يقدمها كعمل مترجم عن اليونانية ـ اللغة التي تجاهلها ـ إلى اللاتينية.

على كل حال فهو يستطيع قراءة العربية، وربما نفذ الترجمة منها. ولكنها تُرجمت بالتأكيد قبل حياته، أعني نهاية القرن الثالث عشر، ومن المحتمل على يد قسطنطين الإفريقي لأنها لا تكاد تظهر في أعماله المطبوعة، ولكنها موجودة مع نسخة غير كاملة عن كتابه «الكليّات»(1226) في مخطوطة تعود إلى القرن الثاني عشر. وفي مخطوطة من القرن الخامس يُذكر اسم حنين بن اسحاق كمؤلف لهذه الرسالة، ولكن يبدو أن هذا غير صحيح.

أشار ألبيرتوس ماغنوس إلى هذه الرسالة في منتصف القرن الثالث عشر، في كتابه «الخضار والنبات» إلى «كتاب تعاويذ هرمس الفيلسوف وقسطا بن لوقا الفيلسوف، وكتاب التمائم الفيزيائية».

كما أشار ماغنوس إلى أن كتاب قسطا بن لوقا المسمى «المعادن» أو «كتاب التمائم الفيزيائية»، يمثل المصدر الذي اقتبس منه بعض العبارات المتعلقة بكتاب الأحجار الكريمة (المنسوب لأرسطو وديسقوريدوس).

شكل الرسالة

الرسالة التي نحن بصددها جاءت بشكل رد كتبه قسطا بن لوقا لأحدهم يشير إليه «ولدي العزيز» والذي سأله عن صحة الرقى والتمائم وما يعلقه المرء على العنق، وماذا قالت كتب اليونان والهنود عن هذه المواضيع. صيغة رسالة قسطا تختلف اختلافاً بيّنا في الطبعات المختلفة التي بحوزتنا، ربما بسبب إهمال تحقيق المخطوطات أو إهمال النُسّاخ الأوائل، لكن فحواها العام هو نفسه.

تأثير الرقى المباشر على العقل

أول ما يؤكد عليه قسطا أن جميع القدماء اتفقوا على فضيلة العقل الذي يؤثر على حالة الجسد. جالينوس بصفة خاصة أشار إلى تأثير العواطف على الصحة واستحسن ما يقوم به الأطباء من طمأنة المرضى المتشائمين حتى لو تطلّب الأمر الاستعانة بالإيحاء، بحده الأدنى.

بشكل عام العقل السليم في الجسم السليم، والعقل السقيم في الجسم السقيم، كما يُرى في حالات الأطفال وكبار السن، أو في المناطق الوعرة مثل إثيوبيا والشمال المتجمد. يذكر النص هنا اسكتلندا مرة (يذكرها سكوتي) ومرة أخرى يذكر سكايتي والتي قد يقصد بها هنا سكيثيا(1227).

بالتالي فإن قسطا يجادل بأن الشخص طالما آمن بقدرة الرقية على مساعدته، فسوف ينتفع في نهاية الأمر بسبب إيمانه هذا. وإذا كان الشخص خائفاً

باستمرار من ضرر التعويذة عليه، فلربما دفع نفسه بسهولة للإصابة بالحمى. قناعات قسطا هذه، شبيهة بما كان يدور في ذهن سقراط حين قال «الكلمات تخدع النفوس العاقلة بتأويلها أو بالخوف الناتج عنها أو بسبب اليأس».

بحسب ألبيرتوس ماغنوس، الذي قام بتفاعل جيد مع رسالة قسطا عن المعادن، قال سقراط بشكل أكثر كمالاً إن التعزيم، أو ربما بكلمة أدق السحر، كان يتم بأربع طرق، بالتمائم أو القلائد، باللعنات، بالحروف، بالأحجبة. وبذلك تؤثر على النفوس العاقلة لتقع في براثن الخوف واليأس أو الابتهاج والمتعة والثقة، وبهذه التغيرات في عقول الأبدان تنحرف إما باتجاه الصحة أو الأمراض المزمنة.

يقول قسطا إن أطباء الهند يؤمنون بنفع الرقى والعزائم لكنه لا يقول شيئاً ليشير إلى أن اليونانيين أو هو، لديهم إيمان بفاعلية الترانيم أو الكلمات لإحداث تغييرات في المادة بذاتها أو بشكل مباشر، كما أنه لا يقول شيئاً ليشير إلى إمكانية استدعاء الجن أو إعطائهم أوامر بهذه الطريقة.

ربما كان نقاشه مقيداً جزئياً وليس صريحاً بما فيه الكفاية، ولكنه معتدل وعلمي ويظهر حداً معقولاً من شكوك تلك الفترة، خاصة عندما نقارنه بموقف الكندي من قوى الكلمات.

رجال يتخيلون أنفسهم سحرة

موقف قسطا بن لوقا تجاه الشعوذة يبدو مشابهاً لموقفه تجاه العزائم. لقد اختتم نقاشه لهذه المسألة بقصة أحد النبلاء الذي اقتنع أنه سُحِر وبالتالي أًصبح عاجزاً جنسياً. وبعد محاولة عابثة لإقناعه أن ذلك كان ببساطة بسبب مخيلته، قرر قسطا أن ليس هنالك حل سوى تدمير أوهامه. فعرض عليه فقرة من «كتاب كليوباترا» الذي يعتبر كمنشط جنسي يُدهن به الجسد بالكامل بمرهم الغراب المخلوط بالسمسم(1228). اتبع النبيل هذه التعليمات واكتسب إيماناً كبيراً لدرجة أن خيالاته تلاشت بالكامل.

كيف تؤثر الطلاسم؟

في النهاية... التمع عند قسطا السؤال عن نفع الطلاسم أو القلائد، التي مر علينا أن سقراط يذكرها إلى جانب اللعنات، والحروف، والأحجبة. يقول قسطا إنه قرأ كثيراً من أعمال القدماء أن القلائد المعلقة على العنق لا تؤثر بطبيعتها، ولكن من خلال خصائها الطلسمية. وهو لا ينكر إمكانية ذلك، ولكنه يميل كما

رأينا إلى سرد النتيجة بدلاً من تأكيد تأثير أشياء في ذهن أحدهم. ومضى إلى تعداد مجموعة أعمال مقترحة لكُتابٍ قدماء.

الاستشهاد بأرسطو المزيف

في البداية تحدث نقلاً عن «كتاب أرسطو في الأحجار» ـ وهو رسالة منحولة لدينا الكثير لنقوله عنها في فصل أرسطو في القرون الوسطى ـ تحدث عن عدد من أمثلة القوى المدهشة للأحجار الكريمة التي تُرتدى بتعليقها على العنق أو ترصع بها الخواتم على الأصابع. بعضها يزيد إفراز اللعاب، البعض الآخر يفحص تدفق الدم. حجر الياقوت يمكّن حامله من العبور سالماً في المناطق المهلكة، ويجعله شريفاً في قومه، وييسر له الحصول على منح وعطايا الحكّام. وحجر الزمرد يقي من الصرع «لذلك ترانا نصفه للسادة، أن على أطفالهم ارتداء هذا الحجر معلقاً على أعناقهم خشية أن يجلبوا لأنفسهم السقم».

جالينوس وديسقوريدوس

أشار قسطا أيضاً إلى بعض الاقتراحات عن الرقى والتمائم عن جالينوس، مثل تعليق المرجان على الرقبة أو متدلياً إلى البطن، أو روث ذئاب أكلت عظاماً، ويفضل أن يكون الروث معقوداً بخيط مصنوع من صوف خروف أكله هذا الذئب. يُنسب هذا النوع من التمائم إلى ديسقوريدوس مثل أن سِن كلب مسعور عض إنسان، سوف تحمي مرتديها من أن يتعرض للعضّ، وأن بذور الزعفران إذا ما وضعت في يد أحدهم أو ارتداها على عنقه، سوف تحميه من لدغ العقارب. وأشار الهنود إلى مكونات أخرى غير التمائم: «روث الفيل الممزوج بالعسل إذا وضع في مهبل المرأة فإنه يضمن لها الحمل لا محالة»(1229) والبعض يقول أن المرأة التي تبصق ثلاث مرات في فم ضفدع، لن تحبل لمدة عامٍ كامل. وعدد من الأمثلة الأخرى أعطيت دون ذكر أن قوى معينة في الواقع بعضها بالتأكيد مألوف جداً ويمكن العثور عليه عند عدد من المؤلفين الآخرين، وسوف نرى ذلك في سياقات أخرى.

الخواص السحرية

يختتم قسطا بالقول إنه لم يختبر بنفسه هذه الادعاءات المستخرجة من أعمال القدماء، ولكنه في الوقت نفسه لن ينكرها، لأنها موجودة في الطبيعة في مختلف الظواهر الغريبة والقوى غير القابلة للتفسير. فنحن ما كنّا لنصدق أن المغناطيس يجذب الحديد إذا لم نر ذلك بأعيننا، أو أن سبائك الفولاذ لا تقبل الكسر بالحديد. وهكذا يكسر الرصاص حجر الصلب الذي يعجز الحديد عن

كسره. وهناك حجر لا يمكن أن يذيبه أي فرن، وثمة نوع من السمك يصيب يد الصياد بالشلل.

هذه الخصائص الغريبة تعمل بطريقة غامضة وبصورة لا يمكن لحواسنا إدراكها، ولا يمكن عزوها إلى أي أسباب معقولة، ولكن الجدير بالذكر أن قسطا في سياق نقاش التعاويذ لم يتطرق لعلاقة الشياطين، وبالتالي فقد فشل في عزو الميزة الغامضة إلى تأثير النجوم.

عن الفرق بين الروح والنفس

رسالة أخرى لقسطا بن لوقا «رسالة الفرق بين الروح والنفس»(1230) لها بعض التعلق بالعلوم السحرية، ولكنها تعطينا فكرة جيدة جداً عن مفاهيم القرون الوسطى في حقل علم النفس الفسيولوجي. تمت ترجمتها إلى اللاتينية بواسطة يوحنا الإشبيلي لصالح مطران طليطلة ريموندو في القرن الثاني عشر، وعثر عليها في عدة مخطوطات، غالباً إلى جانب أعمال أرسطو. من المحتمل أن هذا حدث بسبب اللبس بين اسم قسطا بن لوقا وقسطنطين الإفريقي، حيث تمت طباعتها مع أعمال الأخير، وبالفعل نجد وجهات نظر مشابهة في كتابه «الفن الجامع» و«رسالة في الماليخوليا»(1231).

كما نُسب الكتاب أيضاً إلى أوغسطينوس(1232)، وإسحاق(1233)، وابن سينا، وأليكساندر نيكام(1234)، وتوماس الكانتمبري(1235)، وألبيرتوس ماغنوس. عمل آخر يحمل العنوان نفسه وتقريباً المحتوى نفسه «الروح والنفس» والذي طبع مع أعمال أغوسطين ولكن لاحقاً ذكره مؤلفون آخرون مثل بوثيوس، إيزيدور، بيدا، ألكوين، والقديس برنارد وهيو راهب دير سانت فيكتور، والذين هم أيضاً تمت نسبته إليهم(1236). أما توما الأكويني فقد سماه عمل الراهب المجهول.

عودة إلى الرسالة...

طبيعة الأرواح

لقسطا بن لوقا، كما ألمحنا، مقالات عديدة في مجال علم النفس الفسيولوجي. فهو يؤمن بوجود الأرواح، والتي لا تعني ما نفهمه نحن من كلمة روح، ولكن كـ«جسم لطيف» والتي تختلف عن النفس المعنوية. هذه الأرواح اللطيفة تهلك متى ما انفصلت عن الجسد، وهي المحرك للنشاط الحيوي وعمليات الجسد، كالتنفس والنبض والإحساس والحركة. أول عمليتين (التنفس والنبض) تعملان

بواسطة الأرواح «التي تنبع من القلب وتسري مع الدم في العروق النابضة لتحيي البدن». العمليتان الأخيرتان (الإحساس والحركة) تحدثان بسبب الأرواح التي في الدماغ وتتحكم من خلال الأعصاب. وبالتالي فإن الأرواح هي سبب الحياة في الجسد، وهي تترك هذا القيد البشري عند سكرات الموت. كلما كانت هذه الروح أكثر نقاءً واستقراراً، كلما أفسح ذلك مجالاً أرحب للعمليات العقلية، والعكس صحيح؛ كلما كان جسد الإنسان سليماً، كلما كانت الروح تامة والعقل البشري أكثر كمالاً. ومن ثم فإن القوى الفكرية عند الأطفال والنساء ناقصة، والأمر ذاته ينطبق على الأعراق المعرضة للحرارة أو البرودة مثل الأحباش والسلافيين(1237). وهنا تتكرر لدينا وجهات النظر نفسها التي في «رسالة في الرقية». بعض الأطباء والفلاسفة اعتقدوا أن هناك بطينين في القلب وأن ثمة روحاً في البطين الأيمن أكثر من الدم، وأن التي في البطين الأيسر أكثر من الأيمن. الأرواح في الدماغ تصبح أكثر استقراراً واستعداداً لتلقي الإلهام الروحي من خلال مروره من أحد فصوص الدماغ إلى الآخر. الروح الأقل رقةً تستخدم في الحواس الخمس، يتحدث قسطا عن «الأعصاب الجوفاء» الممتدة من الدماغ إلى العين والتي يمر عبرها روح بغرض الرؤية. أما الروح الأكثر رقة فيتم توظيفها للعمليات الذهنية العليا كالمخيلة والذاكرة والمنطقية.

أفكار في علم النفس

قدم لنا قسطا بن لوقا شرحاً ماتعاً عن كيفية حدوث هذه العمليات في الدماغ. الفتحة التي في الجزء الأمامي والخلفي للدماغ مغلقة بما يشبه الصمام، الذي يوصف كـ «جزء من جسد الدماغ أشبه بالدودة». عندما يمارس أحدهم عملية استذكار شيءٍ ما من الذاكرة، ينفتح هذا الصمام وتسري الروح من الجزء الأمامي إلى الخلفي. علاوة على ذلك، فإن السرعة التي يعمل بها الصمام أو يستجيب، تختلف باختلاف الأدمغة، وهذه الحقيقة تفسر لماذا بعض الناس ذاكرتهم بطيئة والبعض الآخر يجيب على الأسئلة بشكل أسرع. كذلك عادة ميل الرأس عند الانغماس في التفكير العميق يمكن تفسيرها كمحاولة لفتح هذا الصمام. ومع ذلك تبقى نسبية الأمر واختلافه من روح إلى أخرى عاملاً مهماً في تحديد القدرات العقلية.

آراء بعض المؤلفين القرن أوسطيين

اختلفت تصورات بعض كُتّاب القرون الوسطى بعض الشيء عن تصورات قسطا بن لوقا عن طبيعة الروح وتجاويف الدماغ. قسطنطين الإفريقي على

سبيل المثال في رسالته «في الماليخوليا» قال إن الأرواح التي في الدماغ تسمى الروح العقلي، وهو ما لا يتفق مع الفرق المرسوم بين النفس والروح في الرسائل الأخرى. وكذلك هو الحال في القرن الحادي عشر عند كل من قسطنطين في كتابيه «الفن الجامع» و«الطبيعة البشرية»، و«بيتروتشيلوس الساليريني» في كتابه» الكليات العملية». في القرن الثاني عشر كل من «هايدغارد بنجين» و«أوغسطين ـ المزيف» في كتاب الروح والنفس وفي القرن الثالث عشر كل من بارثولوميوس أنغليكوس ـ الذي يبدو أنه ذكر حنين بن اسحاق في هذه النقطة ـ و«فينسنت البوفيهي»(1238)، كل هؤلاء يوافقون على أن الدماغ به ثلاثة تجاويف. الأول تجويف المخيلة وهو المتحكم بالأحاسيس، وفيه تحدث عملية التخيل. والجزء الأوسط هو المنطقي أو العقلي وهناك يتم استقبال معطيات الحواس والخيال ويتم تحليلها والحكم عليها. والجزء الثالث يخزن هذه المعطيات ويمرر هذه التحليلات وبالتالي فهو يمثل الذاكرة.

ويمضي «أوغسطين المزيف» بعيداً إلى اعتباره مصدراً للنشاط الحركي. قسطنطين و«فينسنت البوفيهي» الذي يقتبس منه في القرن الثالث عشر، يفصل أكثر مميزاً بين تجويف المخيلة باعتباره حاراً وجافاً، والجزء المنطقي باعتباره بارداً ورطباً، ومنطقة الذاكرة باعتبارها باردة وجافة. بل ويمضي إلى القول إن الخلايا التخييلية تتضاعف مشكّلةً قدراً كبيراً من الروحانية والقليل من النخاع، بينما خلايا الذاكرة تكوّن على قدر أقل من التصورات بواسطة العقل، وتحتوي الكثير من النخاع والقليل من القوى الروحانية.

وبالتالي فإن النقطة الأساسية في وجهة النظر هذه عند المؤلفين الآخرين، تشابه وجهة نظر قسطا بن لوقا مع بعض الاختلاف في التفاصيل. ربما يدينون ببعض الفضل لأوغسطين، الذي تحدث في بعض أعماله عن مستويات الدماغ الثلاثة، ولكنه جعل مؤخر الدماغ مركزاً للنشاط الحركي، وجعل وسط الدماغ مركزاً للذاكرة.

ثابت بن قرة

ثابت بن قرة بن مروان بن ثابت بن كريا بن مارتياوس بن سلامون (أبو الحسن) الحراني أو ثابت بن قرة بن زهران الحراني، أو ثابت بن قرة بن مروان، أبو الحسن، الحراني، وغيرها من الصياغات المختلفة لاسمه حسبما وردت عند الدارسين، أو: Thebit ben Corat, أو Thebith ben Corath, أو Thebit filius Core Thebites filius Chori, أو أيضاً Tabith, Tebith, Thabit,

Thebeth, Thebyth, Benchorac, Ben Corach، كما نجده في صيغته اللاتينية في القرون الوسطى. ولكن يبدو أن تهجئة اسمه Thebit ben Corat هي التي شاعت في تلك الفترة والتي سوف نعتمدها هنا. وُلِد ثابت في حران بالعراق حوالي عام 836، وقضى معظم حياته في بغداد، وعاش حتى حوالي 901 (1239). كتب بالعربية كما السريانية، ولكنه لم يكن من أتباع محمد، ويشير إليه روجر بيكون بـ «الفيلسوف المعظّم بين كل المسيحيين، الذي أضاف في نواح عدة، أفكاراً تأمُّلية وأخرى عملية، لأعمال بطليموس». لقد كان وثنياً في واقع الأمر، عضواً في طائفة الصابئة، الذين يعود مسقط رأسه إليهم في حران.

الصابئة

يبدو أن الصابئة استمروا في الحفاظ على الوثنية والتنجيم البابلي، ولكنهم أيضاً اعترفوا بأغاثاديمون وهرمس المصري، وكانت لهم علاقات بالغنوصية والأفلاطونية المحدثة. كما يظهر أنهم آمنوا بتأثير أرواح الكواكب، فصرفوا لها الصلوات والأضاحي والبخورات، وكانوا يعتبرون أيام اقترانات الكواكب مناسبات احتفالية. فقد قاموا بملاحظة مطالع النجوم ومنازل الأفلاك، طلوعها ونوئها، اقتراناتها وتفرّقاتها، وأحكام ساعات معينة في الليل والنهار.

بعض الكواكب مُذكّرة وبعضها الآخر مؤنثة، البعض تجلب السعد والأخرى تجلب النحس، بعضها ارتبطت بأنواع المعادن ومختلف الأعضاء البدنية تبعاً لعلامات الأزياج، وبشكل عام فكل كوكب له أرقامه وأشكاله الخاصة، وتتحكم بمناخات جوية معينة، ومناطق وأشياء محددة في الطبيعة. وعلى كلٍ فمعظم هذه الأمور التنجيمية شائعة سواء بين الوثنيين أو المسلمين أو المسيحيين. كما لم يكن جديداً على الصابئة التعامل مع عقل المواد أو روحانية الكواكب. لقد كانوا يعبدونها وينكرون وجود إله واحد، وكانت ممارستهم للعرافة عبر تقديم القرابين توصف بالشرك أو الوثنية. ومع ذلك يبدو أنهم كرسوا اهتماماً غير عادي للفلك وأشكال السحر الأخرى مثل التكهّن بالرأس، والعقد والأرقام السحرية، والنحت على الخواتم بأشكال حيوانية غريبة. وهذه الأشكال بالذات دفنوها في كثير من الأحيان مع الموتى لبعض الوقت حتى تنالهم البركة.

علاقة ثابت بن قرة بالصابئة

يبدو أن «ثابت» على أية حال كان معتزاً بانتمائه إلى عصور وثنية ضاربة في القدم، لقد كتب في إحدى الفقرات مادحاً مدينته الأم بالقول: «نحن ورثة

الأجيال القادمة من أرض الوثنيين» وقد وصف بتبجيل تدمير المعبد اليوناني في أنطاكية. ومع ذلك كان لديه خلاف ديني مع صابئة حران واضطر في نهاية الأمر إلى المغادرة. والتقى الفيلسوف الذي اصطحبه إلى بغداد حيث أصبح منجماً للخليفة، ووجد هناك مجتمع الصابئة الذي يروقه.

تظهر كتاباته الدينية العديدة والقيّمة التي يعزوها لممارسات وطقوس الصابئة: الاحتفالات الجنائزية، ساعات الصلاة، قواعد الطهارة والنجاسة، وما يتعلق بالحيوان من قرابين، والقراءة على شرف الكواكب المختلفة.

ثابت بن قرة كموسوعي وفيلسوف وفلكي

كان ثابت كاتباً موسوعياً وترجم من اليونانية إلى العربية أو السريانية أعمال مؤلفين مثل بليناس الحكيم وأرخميدس وأرسطو وإقليدس وأبقراط وجالينوس. وقد «اشتهر من بين الجميع كفيلسوف» ولكن أعماله ضاعت، ومع ذلك بقيت بعض رسائله الهندسية موجودة، أما أعماله ذات الثقل فمتوفرة بترجماتها اللاتينية. مجموعة من أربع مقالات فلكية له أيضاً تظهر على استحياء في مخطوطات القرون الوسطى. وعلى أساس هذه العينات، لم يعترف ديلامبير له بأية مكانة في تاريخ العلم، ويعترض المستشرق تشولسون إنها مقتضبة جداً لاعتبارها منصفة بحقه، لكنها على الأرجح تمثل جوهر مساهماته في الموضوع، أو أن العصور الوسطى لم تترجم وتحفظ أعماله بجهد كافٍ.

علمه السحري

وأياً كانت مساهمة ثابت في معرفة إيجابية حقيقية أو لا، فليس هنالك خلاف على حقيقة أنه قدم شيئاً للعلوم السحرية وحتى الروحانية.

موقفه {السلبي} من الخيمياء، أمر مشكوك فيه في الواقع، بسبب وجود أعمال خيميائية نسبت إليه في إحدى مخطوطات القرن الرابع عشر، وبعض الملاحظات عن هذا الفن في وثائق أخرى. ولكن انخراطه في الفلك لا شك فيه. ويشير تشولسون إلى اهتمامه بالقوى الغامضة للحروف والسحر والمزج بينهما. لكن المثال البارز للعلوم السحرية هو في مقالاته عن التمائم، الذي يبدو أنه كان موضوعاً مفضلاً في القرون الوسطى اللاتينية، ويبدو أنها تُرجمت مرتين، بواسطة إدلر الباثي، يوحنا الإشبيلي، حيث أن مخطوطاتها كانت متعددة، وتمت طباعتها كذلك، ومنذ ذلك الحين يشار إليه كمرجع في التمائم من قِبل كتّاب مثل روجر بيكون، ألبيرتوس ماغنوس، وصاحب كتاب «غاية الحكيم»(1240)، وبييترو دابانو، وتشيكو الأسكولي(1241).

صور الفلك والسحر

يبدأ العمل بالتشديد على أهمية معرفة الفلك بغرض تحقيق السحر (الحيل). إن التمائم الموصوفة هي عن النجوم أو الأفلاك ويجب رسمها تبعاً للمجموعات النجمية المحددة من أجل تحقيق التأثير المطلوب.

ومع ذلك فهي في كثير من الأحيان تكون أشكالاً بشرية وليست أرقاماً فلكية. ليس من الضروري نقشها على الأحجار الكريمة. يصرّح ثابت بعدم أهمية المواد المصنوعة منها التمائم ولا على ماذا توضع، يمكن استخدام الرصاص أو القصدير أو البرونز أو الذهب أو الفضة أو الشمع أو الطين أو ما بدا لك مناسباً. الشيء الأساسي في «الإتقان التام» هو التوافق الدقيق مع الظروف الفلكية. في الواقع إن علم الصور هو كما اختبره أرسطو وبطليموس، هو ذروة علم التنجيم. ومع ذلك، بعد أن يتم عمل الصور بشكل صحيح، يظل هناك احتمال لعدم توافق فلكي، يعطل الاتصال بالقوى السحرية. غالباً ما يتم دفن التمائم، ولكن ليس في قبر كما في حالة اللعنات القديمة، ولكن في منزل الشخص المعني. يوضع حرزان في مواجهة بعضها البعض، ملفوفان بقطعة قماش نظيفة قبل دفنهما، يتم أيضاً توجيه تعليمات عن اتجاه دفنهما، كذلك توصف الكلمات التي يجب على المرء تكرارها أثناء الدفن، وتتم كتابة اسم الشخص المراد إيذاؤه، بواسطة «أسماء الكراهية على الجزء الخلفي للحرز». ومن الأشياء التي يمكن تحقيقها بواسطة هذه التمائم هو إطلاق العقارب، تدمير منطقة معينة، التسبب بحدوث المصائب للآخرين، إرجا ع المسروق، النجاح في التجارة أو السياسية، حماية الملوك من الإصابة، أو التسبب في موت أي عدو يريد الإضرار بالملك. وتختتم الرسالة على الأقل في جزئها المطبوع، مع الاعتراف بالعنصر السحري الأساسي لها. بالقول: «وهذا ما شاء اللهّ كشفه من تسخير السحر، فتبارك وتعالى اسمه منذ الأزل». ولكن لم يذكر صنع الشياطين، إلا إذا كانت ثمة إشارة إلى حرز باسم مشهور يشير إلى بعض الأرواح.

سنختتم الآن قراءتنا الماسحة بذكر الرازي وكتاباته، باستثناء عدد من كتب التجارب المنسوبة إليه، والتي من المستحيل الفصل بينها وبين ما يُنسب إلى جالينوس وآخرين، (سنتناولها لاحقاً تحت بند الأدبيات التجريبية).

حياة الرازي

اسم الرازي الكامل هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، ولقبه الأخير يحدد مسقط رأسه في فارس. تاريخ ميلاده غير مؤكد، غالباً حوالي 850. وتوفي في

عام 923 أو 924. لتتبع حقيقة حياته اعتمدنا على كتابين عربيين من القرن الثالث عشر(1242)، واللذين يزوداننا بروايات جيدة واحدة بعد الأخرى عنه. أو اقتباسات من مقولاته الشهيرة، والتي تبدو منقولة في معظمها عن جالينوس. في حوالي السنة الثلاثين من عمر الرازي، قدم إلى بغداد وقال إنه انجذب إلى دراسة الطب بعدما سمع عن أن التهاب وتورم الساعد المسبب لآلام شديدة يمكن علاجه تماماً بواسطة نوع من الأعشاب سمي لاحقا «محيي العالم»، وفي مطلع القرن العاشر خدم الرازي كطبيب في مستشفى ببغداد. سماه «ويتينجتون»(1243) «أول وأعظم أطباء المسلمين» وكان أيضاً مهتماً بالفلسفة والخيمياء، كما سوف تُظهِر كتاباته.

كتب الرازي الـ232

لقد وصلتنا قائمة عن 232 عمل منسوب للرازي. البعض منهم غالباً نصوص متقاربة لنفس العنوان، والبعض الآخر فصول يُرجّح أنها تتكرر في أعماله المطوّلة، ولكنها على أية حال تخدمنا لأخذ فكرة عن مجال اهتمامه، رغم أن بعضها قد نُسِب إليه عن طريق الخطأ.

تمت طباعة أهم أعماله ـ عن ترجماتها اللاتينية ـ قبل نهاية القرن الخامس عشر في ميلان عام 1481 وبيرغامو في 1497. وتحتوي الكتاب الشهير «كتاب المنصوري» بمقالاته العشر(1244):

(1) التشريح (2) الأمزجة (3) الأغذية (4) الأدوية (5) الصحة (6) دواء البشرة (7) نظام السفر (8) الجراحة (9) السموم (10) الأمراض على العموم.

وملحقاً على ذلك في الطبعتين، تأتي أعماله عن ((Divisions?، عن علل المفاصل، عن أمراض الأطفال، وستة كتب عن الأسرار الطبية.

تم العثور على كتابات أخرى للرازي وطُبعت كرسائل مختصرة عن الجراحة، الكي، والفصد، كتاب الترادفات، كتاب جدول الترياق، وبعض الرسائل الأخرى التي سنتناولها لاحقاً. رسالته عن «الجدري والحصبة» طبعت عدة مرات من القرن الخامس عشر إلى السادس عشر.

نقاش تشارلزتن

في قائمة الـ232 عنواناً يوجد ثلاثة أعمال تبدو جميعها عن الموضوع نفسه، ربما بوصف مختلف في كل رسالة، ويظهر أن هذا هو الأسلوب المفضل للرازي.

الفكرة في جميع الرسائل الثلاث هي أنه لا يوجد طبيب كامل أو يمكنه علاج كافة الأمراض، وهذا ما يفسر لجوء العديد من المرضى إلى المشعوذين، ولماذا أحياناً ينجح هؤلاء الدجالون والعجائز والمعالجون الشعبيون، في حين أن الأطباء الحذّاق يفشلون(1245).

اهتمامه بالعلم الطبيعي

تظهر عناوين أخرى أن الرازي كان مهتماً بالعلوم الطبيعية وليس فقط في ممارسة الطب. إلى جانب كما يبدو أنه وضع رسائل عامة بعنوان «آراء عن طبيعة الأشياء» وهو عن البصريات، وقائلاً إن النظر ليس شعاعاً يصدر من العين، وناقش عدداً من الأعمال عن البصريات منسوبة لإقليدس. وفي رسالة أخرى استفسر عن «العلة في خلق السباع والهوام»(1246)، وفي مقالة ثالثة كتب عن «علة جذب حجر المغناطيس للحديد» كما يُشار إلى اهتمامه بفلسفة الطبيعة نظرياً من خلال «تلخيص كتاب فلوطرخس في تفسير كتاب طيماوس» وعناوين أخرى تدل على ميله التجريبي.

الرازي والخيمياء

ثمانية عناوين تناقش الخيمياء وتظهر أن الرازي رأى إمكانية تحويل المواد. إحداها رداً على الكندي الذي يرى العكس. لا يبدو أن أياً من هذه الكتابات موجود بالعربية، ومع ذلك، فإن أعمال الخيمياء اللاتينية التي تُنسب إلى الرازي تعتبر بشكل عام منحولة.

قدم الكاتب الموسوعي «فينسنت البوفيهي» في القرن الثالث عشر عدة إشارات عن رسالة «الأملاح والشبوب» (De salibus et aluminibus) المنسوبة للرازي، ولكن «بيرتيلو» يعتبر هذا العمل متأخراً على الرازي، وغير موجود بين عناويننا الثمانية. كتاب «The Lumen luminis» المنسوب للرازي، يبدو أنه تُرجم بواسطة «مايكل سكوت» في فترة مبكرة من القرن الثالث عشر، وهو مخصص أساساً لهاتين المادتين: الأملاح والشبوب. «كتاب السبعين» أيضاً منسوب للرازي وجابر بن حيان، وكان «بيرتيلو» يميل إلى الاعتقاد أن «كتاب الأسرار» يعود إلى الرازي، على الأقل بعض روايات المؤرخين العرب تربط الرازي بالخيمياء. إحدى الروايات تحكي أنه تخلى عن هذا الفن نتيجة التوبيخ(1247) الذي تعرض له من قِبل الخليفة عندما فشل في تحويل المعادن كما أمره.

رواية أخرى تقول إنه أصيب في عينيه عندما كان منهمكاً في إعداد الإكسير، وتم علاجه من قبل طبيب كلّفه خمسمائة دينار، ودفعها الرازي إلى الطبيب(1248)، ولكنه لاحظ أنه في النهاية اكتشف الخيمياء الحقيقية ووجد أنجح طريقة لتحضير الذهب، مكرساً بقية حياته لدراسة وممارسة الطب.

عناوين مقترحة للتنجيم والسحر

كتب الرازي أيضاً رسالة في الحساب، والنجوم، ولكن ليس من السهل دائماً أن نستنتج محتوياتها عبر العناوين التي وصلتنا منفردة، كما لا يمكننا القول إن الحساب المقصود هو نفسه الفلك. في أحد الأعمال يبدو أنه أظهر تميزاً وقدرات حسابية، بل كذب هؤلاء الذين فخموها أكثر من اللازم.

في إحدى الرسائل أنكر الرازي أن شروق وغروب الشمس والكواكب يكون بسبب حركة الأرض، بل عزا ذلك إلى حركة الفلك(1249). في رسالة أخرى ناقش آراء فلاسفة الطبيعة عن «مقدار ما يمكن أن يستدرك في أحكام النجوم على رأي الفلاسفة الطبيعيين ومن لم يقل منهم إن الكواكب أحياء»(1250). وناقش الرازي أيضاً الفرق بين الرؤى التي يمكنها التنبؤ بالمستقبل، والأحلام الأخرى بعنوان «في الفرق بين الرؤيا المُنذِرة وبين سائر ضروب الرؤيا»(1251).

العنوان: «في الرقى والسحر والتمائم»، والذي حسب ترجمة «نيجري» اللاتينية ناقش فيه الرازي أسباب وعلاج الأمراض بهذه الأساليب والفنون السحرية، وينبغي حسب التصنيف أن تتم ترجمتها كـ «كتاب الأبعاد والفروع». كتاب «أهمية الدعاء» أيضاً متضمن في قائمة الـ232 عملاً المنسوبة للرازي، في حين كتاب «الجواهر» المقدم إلى فينسيسلاوس الثاني ملك بوهيميا (1278 ـ 1305)، يشير إليه الرازي باسم «في قوى الكلمات والحروف».

استنتاج

هنا نختم هذه الدراسة التي قمنا بها حول علوم السحر العربي خاصة في القرن التاسع، على الرغم من أننا سنمر عليها في الفصول التالية. لقد وجدنا أن علوم السحر ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالعلوم الطبيعية، ويصعب فصلها عنها. من خلال المؤلفين والأعمال التي راجعناها وجدنا أن الشك والخرافة، كانت جنباً إلى جنب مع العقلانية والتجريب. ولكن ربما تكون أكثر النقاط إثارة للعجب هي أنه حتى الخرافة تتظاهر بكونها علمية.

{نهاية الفصل}

(1200) في الأصل: محمديين.

(1201) Otto Loth مستشرق ألماني.

(1202) Albino Nagy

(1203) Axel Anthon Bjørnbo عالم رياضيات ومؤرخ دانماركي.

(1204) لعل المقصود بها مخطوطة «اصلاح المناظر» الموجودة في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الاسلامية برقم 2467 ـ فب.

(1205) نُشِرت في (2018) بعنوان Al ـ Kindi’s Theory of the Magical Arts ـ Esme L. K. Partridge

(1206) الاقترانات أو القرانات Conjunctions، هي اللحظة التي يقع فيها جرمان سماويان في النظام الشمسي على خط الطول السماوي نفسه كما يشاهدهما الراصد من سطح الكرة الأرضية. (راجع: مؤمن، القاموس الفلكي، ص61) وتعريف «طاشكبري زاده» في القرن العاشر مشابه له (مفتاح السعادة: 1/ 363).

(1207) فيلسوف وراهب إنجليزي، يعتبر مؤسس المنهج التجريبي العلمي الحديث، تأثر بأفلاطون عندما رأى العلوم الإسلامية.

(1208) هو Gerard of Cremona مترجم إيطالي للأعمال العلمية العربية، عثر على أعماله في مكتبات طليطلة في إسبانيا.

(1209) راهب دومينيكي اشتهر بدعوته للتوفيق بين العلم والدين. ويُعتبر أعظم لاهوتي وفيلسوف ألماني في العصور الوسطى.

(1210) أصل العبارة لاتيني «Rogatus fui quod manifestem consilia philosophorum»

(1211) هو ابن دريد، يهودي اعتنق النصرانية وخدم كبير أساقفة طليطلة ريموندو.

(1212) يفصل إخوان الصفا أنواع الاقترانات أن: الاقتران الكبير ويكون مرة كل ألف سنة تقريباً، والاقتران الأوسط كل 240 سنة تقريباً، ومنها اقتران يكون كل 20 سنة، ومنها اقترانات الحوادث والكائنات كل سنة مرة وهي المسماة تحاويل سني العالم، ومنها حوادث الأيام شهراً شهراً ويوماً يوماً (رسائل الإخوان: 1/ 154).

(1213) يذكر أبن نديم أن أبو معشر «كان يضاغن الكندي ويغري به العامة ويشنع عليه» ولعل هذا سبب تجاهل أبي معشر لذِكر الكندي.

(1214) لعل المقصود هو كتاب «رسالته في أنواع السيوف والحديد» كما سماه ابن النديم، والمحفوظ بعنوان «رسالة في السيوف» في مكتبة أيا صوفيا في اسطنبول برقم 4832/12.

(1215) The Deceits of the Alchemists واعتمدتُ ترجمته «في التنبيه على خدع الكيميائيين» كما هي عند ابن النديم.

(1216) يقول ابن النديم عنه «كتاب تحاويل سني العالم ويلقب بالنكت» في المكتبة الوطنية في إيران. ويبدو أن هناك خلطاً بين كتاب «تحاويل سني العالم» وكتاب «تحاويل سني المواليد».

(1217) تذكر المراجع الفارسية أنه سبع مقالات.

(1218) في الأصل يوحنا الإسباني John of Spain

(1219) يرد اسمه بصيغة Abu Sa’id Schadsan، أو Sadan or Sadam، ولكنني وجدته باسم «شاذان ابن بحر» في المراجع الفارسية. والكتاب المقصود هو «أسرار علم النجوم عن مناقشات شاذان بن بحر» نسخة خطية منه في مكتبة كامبردج. ولعل شاذان هذا هو الذي ذكره ابن خلدون في المقدمة باسم «شاذان البلخي» خاصة وأنه ذكر أبا معشر بعده مباشرة.

(1220) لعل المقصود» كتاب الأمطار والرياح وتغيّر الاهوية» كما سماه ابن النديم.

(1221) a Tillemus or Cilenius or Cylenius Mercurius

(1222) فيلسوف إنكليزي كتب باللاتينية. كان من أوائل مترجمي المؤلفات العربية وناشري الثقافة العربية الإسلامية في أوروبا الغربية.

(1223) ترجمة تقريبية.

(1224) لم يوضح الكاتب اسم الخليفة واكتفى صيغة ناقصة للاسم (al - Musta) ولكن من خلال التاريخ المعطى نستنتج أنه الخليفة المستعين بالله.

(1225) جالينوس الطبيب اليوناني المعروف، أما قسطنطين الإفريقي فهو طبيب مستعرب مسلم سابق، في الدير البنديكتي بمونت كاسينو لعقدين من الزمن. ثم خرج من الإسلام وتحول إلى مسيحي كاثوليكي وهرب إلى إيطاليا ومات راهباً. أما أرنولد الفيلانوفي فهو فيزيائي وثيولوجي مسيحي درس الطب وترجم عدة أعمال طبية عربية منها أعمال ابن سينا، وأخيراً هاينريش كورنيليوس أجريبا هو مؤلف ألماني ساهم في مجالات مختلفة مثل الطب والقانون بالإضافة إلى التنجيم الذي يشتهر به، خاصةً مجموعة الدراسات المعنونة باسم ثلاثة كتب في فلسفة السحر.

(1226) كما سماه جوزيف شاخت في كتاب «تراث الإسلام» ويُعتبر أول موسوعة طبية باللاتينية، وهو مختصر «للكتاب الملكي» للطبيب الفارسي علي بن عباس الأهوازي.

(1227) السكوثيون أو الساكاس، الساس هم شعب بدوي متنقل ينحدر من أصول إيرانية وهم من مملكة سيثيا Scythia

(1228) يذكر المؤلف في الهامش أنه غير متأكد من هذه الكلمة، ولكني أرجح صحتها لأن الرقية بالسمسم معروفة أيضاً عند الهنود.

(1229) العبارة لاتينية في الأصل.

(1230) توجد منها ثلاث مخطوطات، في مكتبة جوتا، ألمانيا: 1158؛ وفي برلين: Qu.1057 1075؛ وفي اسطنبول: 3483؛ ومعهد المخطوطات العربية بالقاهرة: 283 عن أحمد الثالث 3483/19. ونشرت في 2006 عن دار الينابيع، دمشق، بتحقيق علي محمد إسبر.

(1231) لإسحاق بن عمران، ومخطوطه في ميونخ برقم 805/2، وقد نشرها المجمع التونسي للعلوم، محققة في 2009.

(1232) القديس أغسطينوس كاتب وفيلسوف من أصل نوميدي - لاتيني ولد في طاغاست. يعد أحد أهم الشخصيات المؤثرة في المسيحية الغربية، توفي في القرن الخامس.

(1233) يقصد إسحاق بن عمران.

(1234) مفكر إنجليزي ورجل دين وهو أول من أشار إلى البوصلة المغناطيسية في كتابات العالم الغربي.

(1235) ثيولوجي ومبشر روماني.

(1236) بوثيوس فيلسوف وسياسي روماني، إيزيدور مؤرخ ومبشر إسباني، بيدا راهب إنجليزي، وألكوين لاهوتي وشاعر إنجليزي.

(1237) في الأصل Slays وهو خطأ مطبعي، والصحيح Slavs والمقصود بهم العرق السلافي في شمال أوروبا الباردة، الذين سماهم العرب «الصقالبة».

(1238) بارثولوميوس أنغليكوسBartholomeus Anglicus كاتب اسكولائي/ مدرسي من القرن الثالث عشر، عرف بكتابه «في خصائص الأشياء»؛
وفينسنت البوفيهي Vincent of Beauvais راهب دومينيكاني من القرن الثاني عشر، عرف بكتاب «المرايا العظيمة» الذي لاقى انتشاراً واسعاً في القرون الوسطى.

(1239) يتشكك المؤلف في الهامش عن سنين حياته هل هي بالتقويم الشمسي أم القمري، والجواب نجده عند ابن النديم كالتالي: ومولده سنة إحدى وعشرين ومائتين وتوفي سنة ثمان وثمانين ومائتين وله سبع وسبعون سنة شمسية (الفهرست ص333).

(1240) يقصد أبو مسلمة المجريطي.

(1241) (Cecco d’Ascoli) فلكي ومنجم إيطالي من القرن الـ13، وهو أول عالم تحرقه محاكم التفتيش.

(1242) هما كما في الهامش: «عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة»؛ و«وفيات الأعيان لابن خلكان».

(1243) Edward Theodore Withington

(1244) العناوين نقلاً عن الكتاب الأصلي بالعربية.

(1245) الرسائل المقصودة كما ذكرها ابن النديم هي:

«في العلة التي ترك لها بعض الناس وعوامهم الطبيب وإن كان حاذقاً»

«في الأسباب المميلة لقلوب الناس عن أفاضل الأطباء إلى أخسائهم»

«رسالته في العلل المشكلة كتاب في العلة التي يذم لها بعض الناس وعوامهم الطبيب وإن كان حاذقاً رسالته في أن الطبيب الحاذق ليس هو من قدر على إبراء جميع العلل وأن ذلك ليس في الوسع»

«رسالته في العلة التي من أجلها صار ينجح جهال الأطباء والعوام والنساء في المدن في علاج بعض الأمراض أكثر من العلماء وعذر الطبيب في ذلك».

(1246) كما عند ابن النديم.

(1247) في الأصل ضرب السياط، ولعله تعبير مجازي، فلم نسمع عن تعرض الرازي للضرب.

(1248) أوردها البيهقي في كتاب «تاريخ حكماء الإسلام».

(1249) «رسالته في غروب الشمس والكواكب وأن ذلك ليس من أجل حركة الأرض بل حركة الفلك» كما عند ابن النديم.

(1250) كما عند ابن النديم.

(1251) كما عند ابن النديم.

قائمة المصادر والمراجع:

تراث ديني:

1. القرآن الكريم، برواية حفص عن عاصم

2. الكتاب المقدس، ترجمة ڤان دايك

3. (تفسير ابن كثير) تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق محمد حسين شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، ط1، 1419 هـ).

4. (تفسير الطبري) جامع البيان في تأويل القرآن، أبو جعفر الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر (مؤسسة الرسالة، ط1، 2000)

5. تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق عبد اللهّ محمود شحاته، (بيروت: دار إحياء التراث، ط1)

6. (تفسير القرطبي)، الجامع لأحكام القرآن، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1964)

7. (صحيح البخاري) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول اللهّ ﷺ وسننه وأيامه، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) الطبعة: الأولى، 1422هـ

8. (صحيح مسلم) المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول اللهّ ﷺ، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (بيروت: دار إحياء التراث العربي)

9. سيرة ابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، (مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1955)

10. مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيقي: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون (مؤسسة الرسالة، 2001)

11. سنن أبي داود، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط، محَمَّد كامِل قره بللي (دار الرسالة العالمية، 2009)

12. سنن الترمذي. تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة (مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1975)

13. مصنف أبي شيبة، أبو بكر بن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، (الرياض، ط1، 1409 هـ)

14. الشافعي، الأم، (بيروت، دار المعرفة، 1990)

15. اللباب في الفقه الشافعي، ابن المحاملي، (المدينة المنورة: دار بخارى، ط1 1416 هـ)

16. (تفسير الرازي)، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420 هـ)

17. فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، (بيروت: دار الكتب العلمية)

18. فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، (دار الكتاب العربي، ط1، 1987)

19. أبو سليمان الخطابي، معالم السنن، (حلب: المطبعة العلمية، ط1، 1932)

20. بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، (المدينة المنورة: مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، ط1، 1992)

21. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار (بيروت: مؤسسة الوفاء)

22. أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة (قم: مكتبة الداوري، ط1)

23. القاضي أبو بكر الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، (لبنان: مؤسسة الكتب الثقافية، ط1)

24. الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، أبو القاسم السهيلي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2000)

25. فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ)

26. لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني، (دار البشائر، ط1، 2002)

27. ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد (بيروت: مؤسسة الرسالة)

28. ابن القيم، مفتاح دار السعادة، (بيروت: دار الكتب العلمية)

29. ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1996)

30. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، (السعودية، جامعة محمد بن سعود، 1991)

31. ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط1، 1426 هـ)

32. مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية، تأليف: بدر الدين البعلي (مطبعة السنة المحمدية، 2012)

33. ابن الجوزي، تلبيس ابليس، (بيروت: دار الفكر، ط1، 2001)

34. السهروردي، كلمات الصوفية، تحقيق وتقديم: قاسم محمد عباس (دمشق، المدى، ط1، 2009)

35. السهروردي، كشف الفضائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية، تحقيق: د. عائشة يوسف المناعي، (القاهرة: دار السلام، ط1، 1999)

36. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، (بيروت: دار المعرفة)

37. أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال (مصر: دار الكتب الحديثة، بدون تاريخ نشر)

38. أبو حامد الغزالي، معيار العلم، (مصر: دار المعارف 1961)

39. أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، (القاهرة: دار المعارف، بتحقيق سليمان دنيا، ط6)

40. أبو حامد الغزالي، الوسيط في المذهب، (القاهرة: دار السلام، ط1، 1417)

41. أبو حامد الغزالي، المستصفى، (دار الكتب العلمية، ط1، 1993م)

42. أبو حامد الغزالي، خواص القرآن = الذهب الإبريز في خواص أسرار كتاب اللهّ العزيز (العروبة للدراسات والبحوث)

43. ابن رشد، تهافت التهافت، (مركز دراسات الوحدة العربية، ط1)

44. الشهرستاني، الملل والنحل، (مؤسسة الحلبي، دون تاريخ نشر)

45. ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، (القاهرة: مكتبة الخانجي)

46. الزمخشري، ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، (بيروت: مؤسسة الأعلمي، ط1، 1412هـ)

47. ابن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث، (المكتبة الإسلامية ـ مؤسسة الإشراق، ط2، 1999)

48. ابن قتيبة الدينوري، فضل العرب والتنبيه على علومها، (منشورات المجمع الثقافي، ط1، 1998)

49. الطب النبوي، أبو نعيم الأصبهاني، (دار ابن حزم، 2006)

50. نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، المحسن بن علي بن محمد بن أبي الفهم داود التنوخي، 1391 هـ.

51. خريدة العجائب وفريدة الغرائب، سراج الدين، ابن الوردي، (القاهرة: مكتبة الثقافة الإسلامية، ط1، 2008)

52. ثمار القلوب في المضاف والمنسوب للثعالبي، دار المعارف.

53. القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، (دار الفكر، 1988)

54. ابن سعد، الطبقات الكبرى، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1990)

55. أبو بكر ابن العربي، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، (دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992)

56. الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني، (صنعاء: مكتبة الجيل الجديد)

57. ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (بيروت: دار الفكر، ط2، 1992)

58. الأشباه والنظائر لابن نجيم، (دار الكتب العلمية، ط1)

59. صلاح الدين الصفدي، الغيث المسجم في شرح لامية العجم، (دار الكتب العلمية)

60. إكمال المعلم بفوائد مسلم، (مصر: دار الوفاء، ط1، 1998)

61. شمس الدين محمد بن مفلح، الآداب الشرعية والمنح المرعية، (عالم الكتب)

62. دلائل النبوة لأبي نعيم الأصبهاني. تحقيق: د.محمد رواس قلعه جي، عبد البر عباس، (بيروت: دار النفائس، ط2، 1986)

63. تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبد الجبار، القاهرة: دار المصطفى)

64. ابن حبيب البغدادي، المحبر، (بيروت: دار الآفاق الجديدة)

65. ابن الأكفاني، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد، (1322هـ)

66. ابن مسكويه، الهوامل والشوامل سؤالات أبي حيان التوحيد لأبي علي مسكويه، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2001)

67. الموسوعة الفقهية الكويتية، (الكويت: وزارة الأوقاف)

68. محمود محمد خطاب السّبكي، الدين الخالص أو إرشاد الخلق إلى دين الحق، (المكتبة المحمودية السبكية، ط4، 1977)

تراث علمي:

69. رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، (قم: مركز النشر ـ مكتب الإعلام الإسلامي، 1405هـ)

70. رسائل جابر بن حيان، ثلاثون رسالة في الكيمياء والإكسير والفلك والطبيعة والهيئة والفلسفة والمنطق والسياسة، إعداد أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2006)

71. أبو القاسم مسلم بن أحمد المجريطي، غاية الحكيم وأحق النتيجتين بالتقديم

72. سر الأسرار في الطب والكيمياء، أبو بكر الرازي، ترجمة وتحقيق أحمد فريد المزيدي، (بيروت: دار الكتب العلمية)

73. أبي محمد الحسن بن أحمد الهمداني، كتاب الجوهرتين العتيقتين المائعتين من الصفراء والبيضاء، (القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، 2009)

74. ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية (مختصر الشفاء)، طبعة محيي الدين الكردي، مطبعة السعادة، القاهرة، 1331 هـ

75. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، (بيروت: مؤسسة النعمان، 1993)

76. ابن الأكفاني، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد، (1322هـ)

77. فرج المهموم في تاريخ علماء النجوم، رضي الدين بن طاووس، (قم: منشورات الرضى، 1363 هـ)

78. القول في علم النجوم، الخطيب البغدادي، (الرياض: دار أطلس للنشر والتوزيع، ط1، 1999 م)

أدب عربي:

79. ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط3، 1414 هـ)

80. الأزهري، تهذيب اللغة، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001)

81. الزبيدي، تاج العروس، (دار الهداية)

82. الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي (دار ومكتبة الهلال)

83. البلاذري، جمل من أنساب الأشراف، (بيروت: دار الفكر، ط1، 1996)

84. الجاحظ، البيان والتبيين، (بيروت: دار الهلال)

85. الجاحظ، المحاسن والأضداد، (بيروت: دار ومكتبة الهلال)

86. الجاحظ، الحيوان، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2)

87. النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية)

88. أبو العلاء المعري، ديوان اللزوميات، (القاهرة: مكتبة الخانجي)

89. أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، (مصر: هنداوي)

90. ابن حجة الحموي، ثمرات الأوراق في المحاضرات، (مصر: مكتبة الجمهورية العربية)

91. شهاب الدين الدَّلْجي المصري، الفلاكة والمفلوكون، (مصر: مطبعة الشعب، 1322 هـ)

92. جمهرة أشعار العرب، أبو يزيد القرشي (نهضة مصر)

93. شُعراء جاهليُّون: تحقيق: أحمد محمد عبيد، (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2001)

94. الأغاني، ابو الفرج الأصفهاني، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1415هـ)

95. ابن أبي الدنيا، هواتف الجنان، (المكتب الإسلامي، ط1، 1995)

96. أبو إسحاق إبراهيم بن علي الحصري القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب، (بيروت: دار الجيل)

97. نجم الدين الكُبرى، فوائح الجمال وفواتح الجلال، دراسة وتحقيق يوسف زيدان، (الكويت: دار سعاد الصباح، ط1، 1993)

98. شهاب الدين الخفاجي، شفاء الغليل فيمَا في كلام العرب من الدخيل، (المطبعة الوهبية 1383هـ)

99. حسين جمعة، الحيوان في الشعر الجاهلي، (دمشق، دار رسلان، 2010)

100. لويس شيخو، شعراء النصرانية قبل الإسلام، (بيروت: منشورات دار المشرق، ط4، 1991)

101. لويس شيخو، النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية، (بيروت: دار المشرق، ط2، 1989)

تاريخ:

102. صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1913)

103. ابن جُلجُل، أبي داود سليمان بن حسان الأندلسي، طبقات الأطباء والحكماء ـ تحقيق: فؤاد سيد، (مؤسسة الرسالة، ط2، 1985)

104. أبجد العلوم، صديق بن حسن القنوجي، (دار ابن حزم، ط1، 2002)

105. حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (بغداد: مكتبة المثنى. ونشتره عدة دور لبنانية، بنفس الترقيم، مثل: دار إحياء التراث العربي، ودار العلوم الحديثة، ودار الكتب العلمية)

106. مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، أحمد بن مصطفى، الشهير بطاش كبرى زاده، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1985)

107. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة (بيروت: دار مكتبة الحياة)

108. القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1)

109. الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، (ليبيا ـ تونس: الدار العربية للكتاب)

110. سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، (دمشق: دار الرسالة العالمية، ط1، 2013)

111. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2002)

112. ابن العِماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، (دار ابن كثير، 1986)

113. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الذهبي، (دار الغرب الإسلامي، ط1، 2003)

114. ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر)

115. صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، (بيروت: دار إحياء التراث، 2000)

116. تاريخ ابن الوردي = تتمة المختصر في أخبار البشر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1996)

117. ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، (بيروت: دار الشرق، ط3، 1992)

118. المرزوقي، الأزمنة والأمكنة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1)

119. ياقوت الحموي، معجم الأدباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1993)

120. طبقات المعتزلة، ابن المرتضى (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1961)

121. المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، (قم: دار الهجرة، 1409 هـ)

122. المسعودي، أخبار الزمان، (بيروت: دار الأندلس، 1996)

123. ابن كثير، البداية والنهاية. تحقيق: علي شيري، (دار إحياء التراث العربي، ط1، 1988)

124. عيون الأخبار، ابن قتيبة الدينوري، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418 هـ)

125. البلدان لابن فقيه، أبو عبد اللهّ أحمد بن محمد بن إسحاق الهمداني، (بيروت: عالم الكتاب، 1996، ط1)

126. السيد محمود شكري الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)

127. ابن النديم، الفهرست، (بيروت: دار المعرفة، ط2)

128. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)

129. (مقدمة ابن خلدون) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون، (بيروت: دار الفكر، ط2، 1988 م)

130. المقريزي، اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، (لجنة إحياء التراث الإسلامي، ط1)

131. جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، (بيروت: دار الحياة)

132. أحمد أمين، ضحى الإسلام، (القاهرة: هنداوي)

133. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي، ط2، 1993.

134. ويل ديورنت، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمُود وآخرين، (بيروت: دار الجيل، 1988م)

135. مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، أبو محمد اليافعي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)

دراسات عربية:

136. فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، (دمشق: دار علاء الدين، ط4، 2002)

137. فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، (دار الكلمة)

138. مرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبدالهادي عباس، (دار دمشق، ط1، 1986)

139. محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، (بيروت: دار الفارابي، ط1، 1994)

140. خزعل الماجدي، بخور الآلهة، دراسة في الطب والسحر والأسطورة والدين، (عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع، ط1، 1998)

141. خزعل الماجدي، السحر والدين، في عصور ما قبل التاريخ، دار نينوى، (دمشق: دار نينوى، ط1، 2017)

142. في طريق الميثولوجيا عند العرب، محمود سليم الحوت. (الجزائر: دار النهار، ط1، 2000).

143. يحيى شامي، تاريخ التنجيم عند العرب وأثره في المجتمعات العربية والإسلامية، (بيروت: مؤسسة عز الدين، ط1، 1994)

144. عبده القادري، التنجيم السياسي في التراث العلمي العربي، (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2018)

145. يوسف ميخائيل أسعد، السحر والتنجيم، نهضة مصر.

146. سامية حسن الساعاتي، الناس والسحر بحث في علم الاجتماع الغيبي، (القاهرة: الدار المصرية السعودية، 2006)

147. صبري مسلم، النقش المسحور، إضاءات على السحر والأسطورة والفولكلور، (صنعاء: مركز عبادي للدراسات والنشر، 2007)

148. الأساطير العربية قبل الإسلام، محمد عبد المعيد خان، (القاهرة: 1937)

149. سلوى بالحاج صالح، المسيحية العربية وتطوراتها، (بيروت: دار الطليعة)

150. عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، (سينا للنشر، ط2، 1993)

151. عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، (بيروت: دار القلم، 1982)

152. فرج عبد الباري، العقيدة الإسلامية في مواجهة التيارات الإلحادية، (دار الآفاق العربية)

153. زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، (القاهرة: دار الشروق)

154. أحمد أمين، ضحى الإسلام، (القاهرة: هنداوي)

155. عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، (بيروت: دار العلم للملايين، 1970)

156. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الأول، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث والدراسات، ط1، 2013)

157. نقد الإعجاز العلمي، محمد علي عطبوش، (الكويت: مسارات للنشر والتوزيع، 2016)

158. محمود إسماعيل، إخوان الصفا رواد التنوير في الفكر العربي، (المنصورة: عامر للطباعة والنشر، ط1، 1996)

159. توفيق الطويل، التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام، (دار إحياء الكتب العربية، 1945).

160. بول غليونجي، طب وسحر، (القاهرة: دار القلم)

161. محمد عبد الرحيم، الطب في الشعر العربي، (بيروت: دار الراتب الجامعية، ط1، 1999)

162. تاريخ العلوم الطبية (لطلاب السنة التحضيرية في الكليات الطبية)، الدكتور أحمد شوكت، بتصرف (سوريا: وزارة التعليم العالي، 2015 ـ 2016)

163. رشدي راشد، دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2011)

164. موسوعة تاريخ العلوم العربية، إشراف رشدي راشد، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، الجزء الثالث، الخيمياء العربية.

165. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط10، 2009)

166. جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، (بيروت: دار الساقي، ط1، 2008)

167. علي سامي النشار، مناهج البحث العلمي عند مفكري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، (بيروت: دار النهضة العربية)

168. ما وراء تأسيس الأصول، علي مبروك، (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2007)

169. السببية بين أبي المعالي الجويني وابن القيم: دراسة مقارنة، ميثاء الطريقي، رسالة ماجستير (السعودية، جامعة القصيم، كلية الشريعة، 2016)

170. يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، (مصر: مؤسسة هنداوي، 2012)

171. يمنى طريف الخولي، بحوث في تاريخ العلوم عند العرب، (مصر: هنداوي، 2017)

172. المعجم السبئي، تأليف: بيستون، ريكمانز، مولر، محمود الغول، (منشورات جامعة صنعاء، 1982)

173. توفيق السامعي، اللغة اليمنية في القرآن الكريم، (صنعاء: الهيئة العامة للكتاب، 2012)

174. حازم علي كمال الدين، معجم مفردات المشترك السامي في اللغة العربية، (القاهرة: مكتبة الآداب، ط1، 2008)

175. نشأة العلوم الطبيعية عند المسلمين، لطف اللهّ قاري، (دار الرفاعي، 1986)

176. الآداب الطبية في الإسلام، السيد جعفر مرتضى العاملي، المركز الإسلامي للدراسات

177. هرمس في المصادر العربية، ماجد مصطفى الصعيدي، (مصر: دار الكرز، ط1، 2007)

178. الكيمياء عند العرب، روحي الخالدي، (مؤسسة هنداوي، دون تاريخ نشر)

179. حسني يوسف الأطير، المذهب الدهري عند العرب، (القاهرة: مطبعة دار البيان)

180. مبروك المناعي، الشعر والسحر، (دار الغرب الإسلامي، 2004)

181. عالم السحر والشعوذة، الدكتور عمر سليمان الأشقر (الأردن: دار النفائس، ط3، 1997)

182. حقيقة السحر وحكمه في الكتاب والسنة، د. عواد بن عبد اللهّ المعتق، (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، العدد 115، 2002)

183. الكيمياء عند العرب، طارق إسماعيل كاخيا، المركز الثقافي بحمص، tarek.kakhia.org

184. الكيمياء بن السحر والواقع، طارق إسماعيل كاخيا، tarek.kakhia.org

185. مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية، رسالة ماجستير، جمعان بن محمد بن أحمد الشهري، السعودية، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين قسم العقيدة، 2008. (ملف متاح على الشبكة)

186. ما وراء تأسيس الأصول، علي مبروك، (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2007)

187. معالم حضارات الشرق الأدنى القديم، محمد أبو المحاسن عصفور، (دار النهضة العربية، 1987م)

188. الفكر الإسلامي وتراث اليونان، أميرة حلمي مطر، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996)

189. تاريخ الطب عند الأمم القديمة والحديثة، عيسى إسكندر المعلوف، (هنداوي، 2014)

190. أحمد شوكت شطي، تاريخ الطب وآدابه وأعلامه، (مطبعة جامعة دمشق، ط1، 1960)

191. علم الفلك: تاريخه عند العرب في القرون الوسطى، السنيور كرلو نلينو، (مكتبة الدار العربية للكتاب ـ دار اوراق شرقية، ط2، 1993م)

192. جورج صليبا، العلوم الإسلامية وقيام النهضة الأوربية، (الدار العربية للعلوم ناشرون: ط1، 2001)

193. دي لاسي أوليري، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب. ترجمة: وهيب كامل، (مكتبة النهضة المصرية، 1962)

194. النظرية الإسلامية في الكهانة، إلياس بلكا، (مؤسسة الرسالة، ط1، 2003)

195. ياسين عبد اللهّ جمول، أسجاع الكهان الجاهليين وأشعارهم، رسالة ماجستير، 2011 ـ 2012، جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية وآدابها.

196. عبد اللهّ الغذامي، الفقيه الفضائي، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العرب، ط2، 2011)

دراسات مترجمة:

197. جيمس جورج فريزر، الغصن الذهبي، دراسة في السحر والدين، ترجمة نايف الخوص (دمشق: دار الفرقد، ط1، 2014)

198. جيمس جورج فريزر، الفلكلور في العهد القديم، ترجمة: نبيلة إبراهيم (دار المعارف، ط2)

199. لوسيان ليڤي بريل، العقلية البدائية. ترجمة: د. محمد القصاص. مراجعة: د. سن الساعاتي، مكتبة مصر.

200. السحر: مقدمة قصيرة جداً، أوين ديفيز، ترجمة رحاب صلاح الدين، (مصر: مؤسسة هنداوي، ط1)

201. برنسلاو مالينوفسكي، السحر والعلم والدين عند الشعوب البدائية، ترجمة د. فيليب عطية، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995)

202. كلود ليفي شتراوس، الفكر البري، ترجمة نظير جاهل، (بيروت: مجد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط3، 2007)

203. تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة د. جورج تامر (بيروت: 2004، مؤسسة كونراد ـ أدناور)

204. روبرتسون سميث، محاضرات في ديانة الساميين، ترجمة: عبد الوهاب علوب (المشروع القومي للترجمة 1997)

205. الكهانة العربية قبل الإسلام، توفيق فهد، ترجمة: حسن عودة، رندة بعث. (بيروت: قدمس للنشر والتوزيع، 2007)

206. هانس فينكلر، الرموز والطلاسم السحرية عند المسلمين، ترجمة محمود كبيبو (الوراق للنشر، ط1، 2013)

207. بُنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، يوسف شُلحُد، تعريب: د. خلال أحمد خليل، (بيروت: دار الطليعة، ط1، 1996)

208. أسمهان سعيد الجرو، دراسات في التاريخ الحضاري لليمن القديم، (دار الكتاب الحديث، 2003)

209. سعيد السعيد، العلاقات الحضارية بين الجزيرة العربية ومصر في ضوء النقوش، (الرياض: مكتبة الملك فهد، 2003)

210. سعيد السعيد، نقوش لحيانية غير منشورة، (الرياض: المملكة العربية السعودية)

211. محمد يوسف عبد اللّه، أوراق في تاريخ اليمن وآثار، (بيروت ودمشق: دار الفكر)

212. محمد عبد القادر بافقيه، تاريخ اليمن القديم، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1985)

213. محمد المسيح، مخطوطات القرآن، (كندا: WaterLifePublishing، ط1، 2017)

214. فرانز روزنتال، علم التأريخ عند المسلمين، ترجمة: أحمد صالح العلي (بغداد: مكتبة المثنى، 1963)

215. ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية، حركة الترجمة اليونانية العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكِّر. ترجمة: نقولا زيادة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2001)

216. من تاريخ الهرمسية والصوفية في الإسلام، بيير لوري، ترجمة: د. لويس صليبا، (بيروت، دار بيبليون، ط4، 2016)

217. إبداعات النار، تاريخ الكيمياء المثير من السيمياء إلى العصر الذري، كاتي كوب، وهارلد وايت، ترجمة فتح اللّه الشيخ، (إصدارات عالم المعرفة، العدد 266، فبراير 2001)

218. قدحة النار، دور الطهي في تطور الإنسان. ريتشارد رانجهام. ترجمة: فلاح رحيم (دار كلمة، 2009)

219. ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة: موسى وهبة (بيروت: دار الفارابي، ط1، 2008)

مقالات وأوراق بحثية

220. فتحية حسين عقاب «النخلة في الجزيرة العربية من خلال المصادر العربية والكلاسيكية قبل الإسلام» ورقة قدمت في الندوة العالمية لعلاقة الجزيرة العربية بالعالمين اليوناني والبيزنطي في الرياض 12/6/ 2010م. ص 174، 182

221. فتحية حسين عقاب، الحج في الفكر الديني عند عرب جنوب وشمال الجزيرة العربية من القرن السابع قبل الميلاد إلى الرابع الميلادي: دراسة مقارنة في ضوء النقوش. (الرياض: مداولات اللقاء الأول للجمعية السعودية للدراسات الأثري في دورته الرابعة، 2010) ص 181 ـ 228

222. فاطمة باخشوين، الحج في نقوش جنوب شبة الجزيرة العربية، (الرياض: الجمعية السعودية للدراسات الأثرية، 2010) ص 152 ـ 125

223. عبد الرحمن تليلي، انتقال العلوم العربية إلى الغرب اللاتيني، (تونس: المركز الوطني للترجمة، 2008)

224. من الألفاظ المشتركة بين القرآن الكريم والعربية الجنوبية ـ دراسة مقارنة، يحيى عبد اللّه يحيى داديه، جامعة الملك عبد العزيز.

225. د. عارف أحمد المخلافي، الطب في اليمن القديم، مجلة الخليج للتاريخ والآثار العدد الثامن 2013م.

226. صورة الثور الوحشي ودلالاتها الرمزية في الشعر الجاهلي، مصطفى عبد الشافي الشوري (حوليات كلية الآداب بجامعة عين شمس، المجلد 21، عام 1993 ـ 1994)

227. مطهر علي الارياني، مقال: حول الكلمات اليمنية الخاصة. (مجلة الإكليل، السنة الأولى، العدد 1، يناير 1980)

228. مطهر علي الارياني، مقال: حول الكلمات اليمنية الخاصة. (مجلة الإكليل، السنة الأولى، العدد 2، يناير 1980)

229. مقال «في صلة الشعر بالسحر» مبروك المناعي، مجلة فصول، (مصر: العدد 1 ـ 2، 1 يناير، 1991) ص24.

230. مقال «الشك واليقين الديني عند الغزالي ـ محمد عطبوش» موقع جمعية الأوان www.alawan.org، ديسمبر 23, 2015.

231. عن غياب مفهوم العقل في القرآن، محمد عطبوش. موقع إضاءات www.ida2at.com (26/03/2017)

232. الشيعة والمعتزلة بين الاتفاق والاختلاف، محمد الصياد. موقع إضاءات www.ida2at.com (2/2/2017)

233. الدين والسحر: قراءة أنثروبولوجية، سيد مهران. موقع إضاءات www.ida2at.com (23/06/2017)

234. مقالة Astronomy in the medieval Islamic world، عن موقع ويكيبيديا الإنجليزية.

235. Charles Singer, «A Legend of Salerno: How Constantine the African Brought the Art of Medicine to the Christians,» The Johns Hopkins Hospital Bulletin 311 (1917): 64. مترجمة في مدونة الكاتب (محمد عطبوش) بعنوان: أسطورة ساليرنو كيف نقل قسطنطين الإفريقي فن الطب إلى المسيحية.

236. العرافة والسحر، فاضل عبد الواحد علي (بغداد: مجلة حضارة العراق، 1985) 1/ 197.

مواقع الكترونية

237. موقع أرشيف المجلات الأدبية والثقافية العربية: archive.alsharekh.org

238. معجم الدوحة التاريخي للغة العربية: www.dohadictionary.org

239. المكتبة الشاملة: www.shamela.ws

240. موقع الوراق: www.alwaraq.net

241. مكتبة أهل البيت: www.ablibrary.net

242. موقع الأنبا تكلا هيمانوت: www.st-takla.org

243. موقع النصوص التوراتية بالعبرية: www.mechon-mamre.org

244. موقع تعاليم الكتاب المقدس: www.messie2vie.fr

245. ويكيبيديا: www.wikipedia.org

246. مدونة النقوش العربية الجنوبية: Dasi.cnr.it

247. مدونة النقوش العربية الشمالية: Krc.orient.ox.ac.uk/ociana

248. موقع اللغة السريانية رباعي اللغة: www.syriacstudiesdic.com

249. محرك بحث أصول الكلمات الأجنبية: www.etymonline.com

دراسات أجنبية

Edward Tylor, Primitive Culture. (Dover Publications, Inc. .250 Mineola, New York 2016)

Lynn Thorndike. Arabic Occult Science of The Ninth .251 Century (Columbia University Press New York And London 1923)

Lynn Thorndike. Place of Magic in the Intellectual History .252 of Europe. (the Columbia university press the Macmillan company, agents London: P. S. King & Son 1905)

Thomas Witton Davies, Magic, divination and .253 Demonology among the Hebrews and their neighbors. 10th 2010 by Kessinger Publishing (first published January 28th 1972)

The OCIANA Corpus of Dadanitic Inscriptions Preliminary .254 Edition, edited by: María del Carmen Hidalgo-Chacón Díez and

Michael C. A. Macdonald. First published in March 2017 by The Khalili research Center 3 st John Street, Oxford OX1 2LG

شُكر وتقدير

أتقدم بالشكر لكل من ساعدني في إتمام هذا الكتاب، وأخص بالذكر والدي العزيز بدعمه الدائم والسخي، وأصدقائي في الإسكندرية (مدينة السحر والعلم) خصوصاً الصديق «سيد مهران» على مساعدته الكبيرة وانشغاله معي بتوفير عدد من المراجع الهامة التي ما كان لي الوصول إليها لولاه. وصديقتي من سوريا الدكتورة سارة الفرطوسي التي لم تمنعها ظروف الحرب من توفير أحد المراجع لإتمام الكتاب. وكذلك أشكر صديقتي عهد ياسين على ما بذلته لتوفير أحد المراجع الهامة. وأشكر صديقي المترجم عُمر المريواني على مراجعته للترجمة، وأعبر عن امتناني لأصدقائي الذين راجعوا المفردات السبئية والعبرية والآرامية واليونانية: طارق عزام وعلي صوال ونضال رستم. كما أشكر صديقي الباحث العراقي حيدر راشد والآثاري السوري عبد الوهاب العمشة على ملاحظاتهما القيمة. وأستغل هذه الفرصة لأعبر عن بالغ امتناني لكل القائمين على مشاريع توفير المعرفة الإلكترونية، التي لولاها لما كان هذا البحث ولا تم في هذه المدة.

فشكراً لكم جميعاً...